
Gp
83
910
Harvard College.
1869.

DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE

IN

PLATO'S PHAEDO

VON

DR. PAUL ZIMMERMANN
KATECHET ZU ST. PETRI IN LEIPZIG

LEIPZIG, H. HAESSEL
MDCCCLXIX

Dass Plato in dem Dialog, der den Namen des Phädo trägt, nicht blos einige zufällig gewählte und willkürlich zusammengestellte Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele, sondern ein grosses Gesammtbild seiner Anschauung über diesen Gegenstand, ein kunstvoll gegliedertes und harmonisch geordnetes Ganze darbieten wollte, das kann dem aufmerksamen Beobachter dieses eben so lieblichen als grossartigen Werkes nicht entgehen. Und wenn es so ist, so liegt hierin die Berechtigung, das allgemeiner lautende Thema: „Plato's Lehre von der Unsterblichkeit", durch den Zusatz: „im Phädo" zu beschränken. — Allerdings findet sich auch in anderen Dialogen hierher Gehöriges; aber das sind einzelne Bausteine im Vergleich zu dem hier aufgeführten Gebäude, das wir in seiner vollen architektonischen Schönheit im Folgenden betrachten wollen. Dabei werden wir uns natürlich der Aufgabe nicht entschlagen dürfen, die sich etwa sonst noch findenden verwandten Gedanken zu betrachten, und es wird sich zeigen, dass die in früheren Schriften enthaltenen hier mit zum Ganzen verwebt sind, die der späteren aber bereits hier, wenn auch manchmal in etwas anderer Gestalt oder kürzerer Form — je nachdem es der einheitliche Bau des Ganzen verlangte — sich vorfinden. Wir wollen also an den betreffenden Stellen den Gedanken unseres Dialogs die verwandten der anderen an die Seite stellen.

Wenn soeben vom Standpunkt des Phädo aus frühere und spätere Schriften Plato's unterschieden wurden, so ist nun dieser Standpunkt zunächst in der Kürze genauer zu fixiren. Was die Frage betrifft, wo die Stelle sei, an welcher der Phädo in den Kreis der Dialoge einzureihen sei, so herrscht darüber unter den Autoritäten ziemliche Meinungseinheit, dass sich derselbe ab-

schliessend an den Phädrus und das Gastmahl füge, nach sich aber den Staat und den Timäus habe.[1] Fein ist hierzu die Bemerkung von Steinhart[2], dass sich Phädrus, Gastmahl und Phädo wie Praeexistenz, Erdenleben und Postexistenz neben einander stellen. Freilich beschränkt sich der Phädo durchaus nicht hierauf, sondern als der letzte der Trilogie umfasst er das ganze Gebiet des Seelenlebens, indem er von dem früher gerüsteten Material zu seinem Bau verwerthet, was ihm passend und gut dünkt.

Nach diesen äusseren Bestimmungen richten wir unser Augenmerk sofort auf das Innere des in Rede stehenden Dialogs. Es tritt uns da zunächst eine Reihe dialektischer Beweise entgegen, in denen man hier und da, alles Andere als Schmuck und Einkleidung betrachtend, die alleinige Bedeutung des Werkes sehen zu müssen glaubte. Jedoch erschöpft sich in diesen dialektischen Beweisen der Inhalt der Schrift durchaus nicht, und es wäre den übrigen, für die Unsterblichkeitsfrage sehr wichtigen Bestandtheilen des Dialogs gegenüber, als eine unstatthafte Willkür zu bezeichnen, wollte man diese Beweise mit Ausschluss des sie umgebenden Stoffes der Betrachtung unterwerfen. Allerdings bilden dieselben den Kern des Ganzen, gleichsam die vier Eck- und Hauptsäulen, die dem Gebäude seine Gestalt geben, aber an diese schliesst sich der weitere Ausbau, die Umkleidung und Umhüllung, die hier ganz wesentlich zur einheitlichen Vollendung des Ganzen beiträgt. Ja für mehrere Beschauer traten diese wissenschaftlichen Beweise so wenig in den Vordergrund, dass sie unsern Dialog den dialektischen Gesprächen beizuordnen Anstand genommen. Und in der That, es ist schwer, den Charakter dieses herrlichen Dialogs mit einem Worte zu kennzeichnen; die scharfe und klare dialektische Beweisführung, die ernsten und tiefen ethischen Betrachtungen,

---

[1] So Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, Susemihl u. A. Die nähere Erörterung der neben dieser Einheit bestehenden Differenzen zwischen Hermann, der den Phädo mit vorangehendem Phädrus und Gastmahl an die Spitze der dritten Reihe, der constructiven Dialoge stellt, — Susemihl, der Gastmahl und Phädo an den Schluss der zweiten Reihe, der dialektisch indirekten Dialoge verweist, und Zeller, welcher die Entstehung des Phädo, abermals mit seinem voranschreitenden Begleiter, dem Gastmahl, noch längere Zeit nach Abschluss der dialektischen Periode Plato's setzen zu müssen glaubte, gehört nicht in den engeren Rahmen dieser Arbeit.

[2] Plato's Werke übers. von Hier. Müller mit Einleitungen von Steinhart IV. S. 390.

die gefühlvollen und ergreifenden Schilderungen wetteifern um den Ruhm, dieser Schrift den Namen zu geben. Es webt sich hier dies Alles so harmonisch zum Ganzen, dient Alles dem einen, gemeinsamen Zwecke, dass es in der That eine Zerstörung des Kunstwerkes, eine Beeinträchtigung der durch das Zusammenstreben so verschiedener Elemente erzielten Wirkung wäre, wollte man die eine oder die andere Seite ausschliesslich hervorheben. Wir werden daher alle für die Centralfrage der Unsterblichkeit wichtigen Momente des Dialogs in's Auge zu fassen haben, und finden, dass auch das scheinbar Aeusserliche und Unwesentliche doch in irgend einer Beziehung zum Mittelpunkt des Ganzen steht und darum von Bedeutung ist. Der Weg, den wir hierbei einzuschlagen gedenken, wird der sein, dass wir zunächst in einem ersten Haupttheil den Faden der wissenschaftlichen Entwickelung der Frage, wie sie Plato giebt, Schritt vor Schritt bis zum Schluss des dialektischen Theiles des Gesprächs verfolgen, und sodann in einem zweiten Haupttheil die Bedeutung aller einzelnen Momente des Dialogs für die Centralfrage, sowie den inneren Zusammenhang und die gegenseitige Wechselwirkung dieser verschiedenen Momente des Näheren untersuchen. Wenn wir im ersten Theil der aufsteigenden Reihe der Beweise folgen und das zwischen die Untersuchung Eingestreute bei Seite lassen, so werden wir im zweiten die Wichtigkeit dieser Zwischengaben, die Bedeutung der Einrahmung des wissenschaftlichen Gesprächs, die Haltung der Persönlichkeit des Unterredners hervorzuheben haben; wird der erste Theil mehr eine Kritik des Einzelnen bieten, so wird sich die volle Würdigung des Ganzen, erst aus dem zweiten Theil ergeben. —

Bevor wir aber an die Betrachtung der Gründe, welche Plato für die Unsterblichkeit der Seele in's Feld zu führen weiss, näher herantreten können, werden wir uns über den Begriff der Seele selbst Klarheit verschaffen und zu diesem Zwecke bis auf die Frage nach der Entstehung der Seele zurückgehen müssen.

Ueber das Woher der Seele giebt der Timäus[3] einen mythischen Bericht, hinter welchem wir die Absicht, für eine Thatsache des menschlichen Bewusstseins eine Erklärung zu bieten, deutlich erkennen. Der Mensch fühlt in sich ein sinnliches Begehren neben

---

[3] Tim. p. 72 D. Auch Rep. IX. p. 589 D.

schliessend an den Phädrus und das Gastmahl [illegible] des mensch-
den Staat und den Timäus habe.[1] Fein ist [illegible] n ihrer Ent-
von Steinhart[2], dass sich Phädrus, Gas[illegible] t, indem der
Praeexistenz, Erdenleben und Postexister[illegible] ie niederer
Freilich beschränkt sich der Phädo durc[illegible] ursprü-
als der letzte der Trilogie umfasst er [illegible] r zu
lebens, indem er von dem früher [illegible] i
Bau verwerthet, was ihm passend [illegible]

Nach diesen äusseren Bestim[illegible]
merk sofort auf das Innere de[illegible]
tritt uns da zunächst eine R[illegible] de
in denen man hier und da [illegible] en Ide
kleidung betrachtend, die [illegible] er Seelenb[illegible]
zu müssen glaubte. Jed[illegible] en Theile erha[illegible]
Beweisen der Inhalt de[illegible] wie wir gleich sehen
übrigen, für die Unster[illegible] wir denn überhaupt ge-
des Dialogs gegenüb[illegible] nen Begriff der Seele bei
nen, wollte man d[illegible] schöpfer bildete nach der Er-
Stoffes der Betra[illegible] so viele Seelen als es Gestirne
den Kern des G[illegible] von der Lösung der Frage nach der
die dem Gebä[illegible] s, sowie nach dem mit dem Ausdruck
der weitere [illegible] en Termin ganz ab, weil diese Untersuchun-
ganz weser[illegible] em Thema weit hinweg führen würden, so haben
Ja für m[illegible] wo uns die Entstehung der aus zwei Theilen zu-
so weni[illegible] gesetzten Menschenseele beschäftigt, lediglich darüber Auf-
tische[illegible] zu verschaffen, wann und weshalb jene vom Weltschöpfer,
Tha[illegible] uss dem obersten Gott, bereiteten reinen, vernünftigen, unsinnlichen
ei[illegible] Seelen mit dem anderen, niederen Seelentheil verbunden worden
F[illegible] seien und in welcher Beziehung hierzu der Körper, der gegen-
wärtige Gefährte der Seele stehe. Diese hierüber zu erstrebende
Klarheit ist nun freilich schwer zu erlangen, da wir es in diesem
Fall mit zwei nicht übereinstimmenden Berichten des Phädrus und
Timäus zu thun haben. Der Phädrus[6] kennt einen Abfall der
Seele von ihrer ursprünglichen Bestimmung im Praeexistenzzustande,
und lässt sie zur Strafe hierüber mit einem Körper bekleidet werden.
Um aber diesen vorzeitlichen Fall zu ermöglichen, musste die Seele

---

[4] Zeller, Philos. der Griechen II. 1. S. 526. (2. Aflge.)
[5] Tim. p. 41 D. ff.
[6] Phdr. p. 246 ff.

schon in jenem … dem nied… ein Herab… ursprüngl… die Sac…

…ter Verbindung mit der soeben erwogenen, …er beiden Seelentheile. War die ver- …em Leben in einem Körper mit dem …ird es sich als möglich und wahr- …uch dieses den Tod des Körpers …ch ganz consequent im Phädrus …blichen Seele gerechnet, und …che im Menschen. Wo hin- …fte der Seele erst mit dem …h, gleich dem Körper, als …enübergestellt werden. …er die vorkörperliche …erden wir uns auch …n Theiles an der … nun der Phädo … Frage in dem …ass in dieser … Seele zum … als dass … lassen … kraft … at-

den Phädrus als ein Jugend…

…nd da… …enz beseitig… …abe seine frühe… …dert, der ruhigere Ma… …smus herabgestiegen und de… …s um Einiges näher gekommen; — den… …sünder und nüchterner, den Kampf der vernu… der Sinnlichkeit erst in diesem Leben beginnen zu lass… vornherein jeden Menschen als eine für vorzeitlichen Fall zur Stra… in die Zwangsjacke eines Körpers hineingesteckte büssende Seele zu betrachten[8]. — Es ist nicht unmöglich, dass Plato das, was er früher als eine Strafe der Seele betrachtet wissen wollte, später als ein allgemeines Naturgesetz anschaute, und wenn wir mit Zeller[9]

---

[7] Tim. p. 41 ff.

[8] Bekanntlich hat diese Lehre auch im Christenthum ihre Vertreter gefunden. Von Plato ist sie durch Pilo auf Origenes übergegangen. Die Welt des Origenes besteht aus lauter weniger oder mehr — Engel, Menschen, Dämonen — gefallenen Seelen. Später hat die Kirche diese Lehre zu Konstantinopel 543 verworfen. Neuerdings hat diese Theorie innerhalb der Theologie einen Vertreter an J. Müller (Lehre von d. Sünde) und innerhalb der Philosophie an Kant und Schelling gefunden. Müller braucht diese Theorie zur Erklärung einer Erbsünde, Kant obwohl in etwas anderer Fassung für sein radikales Böse und Schelling lehrt in seiner vierten, mystischen Periode ganz wie Plato ein Herabsteigen der Seele aus der Intellektualitat in die Sinnenwelt und will dies sogar, gemäss dem älteren Mythus bei Plato, als eine Strafe für die Seele angesehen wissen, während bei Müller und Kant die Leiblichkeit nicht als ein Strafzustand erscheint. —

[9] a. a. O. S. 346. — Auch Schleiermacher's Anordnung der Dialoge stützt diese Ansicht, er will den Phädrus für die Erstlingsschrift Plato's angesehen wissen. Ebenso Volquardsen: „D. Phädrus, Plato's erste Schrift" Kiel 1862.

den Phädrus als ein Jugendwerk bald nach des Sokrates Tod, den Timäus jedoch ziemlich an's Ende seiner schriftstellerischen Thätigkeit setzen, so erhalten wir Zeit genug für eine derartige Milderung jener schroffen Ansicht. Eine solche anzunehmen, dazu könnte auch die Thatsache bestimmen, dass ein Vergleich der gewaltig kühnen Ansichten, die Plato im „Staat" vorträgt, mit den viel nüchterneren, dem praktischen Leben allerhand Zugeständnisse machenden, wie die späteren „Gesetze" sie bringen, einen diesem ganz analogen Fall bietet. Erscheint dieser Einigungsversuch jedoch willkürlich, so werden wir, auf die Ergründung von Plato's wahrer Meinung in Bezug auf das Wann und Warum des Zusammenschlusses von edlerem Seelentheil, niederem Theil und Körper verzichtend, uns an das jenen beiden Berichten Gemeinsame halten müssen. Dieses lässt sich aber dahin bestimmen, dass die Seele da, wo sie mit einem Körper verbunden ist, zugleich einen niederen Seelentheil zum Genossen hat. Erkannten wir so die Seele als eine doppeltheilige, so entsteht nunmehr die Frage: auf welchen dieser beiden Theile bezieht sich das, was Plato von der Unsterblichkeit der Seele lehrt; auf beide? — auf einen? — und auf welchen dann? — Zuvor nur ein Wort über die platonische Dreitheilung der Seele gegenüber der soeben besprochenen Zweitheilung. Die erstere entsteht lediglich dadurch, dass innerhalb des niederen Seelentheils wieder eine edlere und unedlere Hälfte, θυμός, θυμοειδες von ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν[10] unterschieden wird, sodass wir genaugenommen in der Seele nicht drei Theile, sondern nur zwei Theile festhalten dürfen, von denen jedoch der eine abermals in zwei Hälften zerlegt wird. —

Die Frage nach dem unsterblichen Theil der Seele muss genauer auf die andere zurückgeführt werden: Kommt auch dem niederen, aus θυμός und ἐπιθυμία zusammengesetzten Theil die Unsterblichkeit zu, oder blos der reinen, vernünftigen Seele? Und

[10] Phdr. p. 246 A. Tim. 69 C. Rep. IV. 438 D. u. a. m. — Dass übrigens dieser sich so ergebenden Dreitheilung (ἐπιθυμητικόν, θυμοειδες, λογιστικόν) die von Aristoteles genauer hiermit in Verbindung gebrachte Stufenfolge: Pflanze, Thier, Mensch entspricht, und dass ferner das Vorherrschen je eines dieser drei Theile die erwerbslustigen Phönizier und Aegyptier, die muthvollen nördlichen Barbaren und endlich die Bildung liebenden Hellenen charakterisirt, — das hebt mit Hinweis auf die betreffenden Stellen bei Plato, Ueberweg hervor. (Grundriss der Gesch. d. Phil. I. S. 112. (2. Aflg.)

diese Frage steht in engster Verbindung mit der soeben erwogenen, nach der Vereinigung dieser beiden Seelentheile. War die vernünftige Seele schon vor ihrem Leben in einem Körper mit dem niederen Theil behaftet, so wird es sich als möglich und wahrscheinlich herausstellen, dass auch dieses den Tod des Körpers überdauert, und so wird denn auch ganz consequent im Phädrus Muth und Begierde mit zur unsterblichen Seele gerechnet, und nur der Leib erscheint als das Sterbliche im Menschen. Wo hingegen, wie im Timäus, die niedere Hälfte der Seele erst mit dem Leibe zur höheren kommt, muss jene auch, gleich dem Körper, als das Sterbliche der vernünftigen Seele gegenübergestellt werden. Je nachdem wir uns also oben für oder wider die vorkörperliche Vereinigung beider Seelentheile entscheiden, werden wir uns auch hier für oder wider die Theilnahme des niederen Theiles an der Unsterblichkeit zu entscheiden haben. — Was sagt nun der Phädo hierüber? Gewiss ist, dass jedes Eingehen auf diese Frage in dem ganzen Dialog vermieden wird, gewiss ist aber auch, dass in dieser Schrift durchweg jene beiden niederen Bestandtheile der Seele zum Leibe in eine zu unmittelbare Beziehung gesetzt werden, als dass man sie von diesem trennen und seine Auflösung überdauern lassen könnte. Auch lassen sich die Untersuchungen des Phädo, kraft des in ihnen festgehaltenen ontologischen Gesichtspunktes, thatsächlich nur auf das eigentlich Wesenhafte der Seele beziehen, welches eben allein der vernünftige Theil derselben ist[11]. Wir werden also auch von hier aus geneigt sein, der im Timäus vorgetragenen Ansicht den Vorzug vor der des Phädrus zu geben, zumal da sich jene durch ihre Klarheit und dogmatische Bestimmtheit, mit der sie ausgesprochen ist, der Annahme weit mehr empfiehlt, als diese in ihrem dunklen mythischen Gewande. So glauben wir es als Plato's eigentliche Meinung hinstellen zu dürfen, dass nur der vernünftige Seelentheil als der unsterbliche, der unvernünftige hingegen in seinen beiden Hälften nur als der zwischen jenem und dem Körper vermittelnde und mit diesem als der sterbliche zu betrachten sei. Es würde demnach bereits dem Phädo die Anschauung des Timäus zu Grunde liegen, nur dass dieselbe eben erst dort bestimmt und klar ausgesprochen würde, eine Annahme, die durchaus nichts unwahrscheinliches hat, wir brauchen

---

[11] Susemihl, Genet. Entw. d. Plat. Phil. II. 268. 467.

nur, wie es ja von bedeutenden Plato-Forschern geschehen[12], den Phädo nicht gar zu bald nach dem Tode des grossen Meisters anzusetzen, den diese Schrift verherrlicht.

Wenn wir also im Folgenden, uns an die Ausdrucksweise Plato's anschliessend, von der Unsterblichkeit der Seele reden; so ist damit stets die edlere, reine, vernünftige Seele Plato's, der Theil, den wir „Geist" zu nennen pflegen[13], gemeint; und so sicher auch ist, dass der Phädo diese Unterscheidung von Geist und Seele nicht aufstellt, so sicher und klar ist doch auch, dass er dieselbe bei seinen Untersuchungen voraussetzt. Ueberhaupt will der Phädo keine Aufschlüsse über das Wesen der Seele geben; von der Seelenlehre Plato's erfahren wir hier nur soviel, als die Frage nach der Fortdauer der Seele mit sich brachte, nicht aber wird, wie man wohl auch gemeint hat, hier von der Unsterblichkeit geredet, weil die Betrachtung der Seele dies forderte, und es ist demnach die Ueberschrift unseres Dialogs „von der Seele", die ihm ältere Erklärer geben, als nicht zutreffend zu bezeichnen[14]. — So haben wir nun das Gesammtbild des Menschen nach seiner dreifachen Gliederung — Leib und Seele, vernünftiger und unvernünftiger Theil der Seele, — Eifer und Begierde innerhalb der unvernünftigen Seele — im Sinne Plato's uns entrollt und das war darum nothwendig, weil, wie sich alsbald zeigen wird, die Erörterungen über die Unsterblichkeit auf der gegebenen Thatsache des aus so verschiedenen Theilen zusammengesetzten Menschen ruhen und von dem nothwendigen Wechselverhältniss der genannten Bestandtheile des Menschen ihren Ausgang nehmen. Die verschiedene Beschaffenheit und die dadurch bedingte ebenso verschiedene Richtung der Seelentheile lässt es bei Plato zu keinem friedlichen Beisammensein derselben kommen, vielmehr ist zwischen ihnen nach Plato's Lehre eine sich in stetem Kampf äussernde heftige Feindschaft gesetzt. Wo dieser Kampf normal, d. h. der Bestimmung des Menschen gemäss verläuft, da muss die vernünftige Seele über die unvernünftige, die geistige Natur über

---

[12] Hermann, Zeller.

[13] Der νοῦς des Aristoteles, der in gleicher Weise als das Präexistirende und Unsterbliche den niederen und mit dem Leib verbundenen und mit diesem vergehenden Seelentheilen von ihm gegenübergestellt wird. Arist. de an. II, 2. de gen. et corr. II, 3.

[14] Steinhart a. a. O. IV. 387.

die sinnliche den Sieg davontragen und indem die Seele die Sinnlichkeit überwindet, überwindet sie das Sterbliche, erhebt sich zur Unsterblichkeit; zugleich liegt in der Möglichkeit solchen Strebens für die Seele die Bestätigung ihres unsterblichen Wesens. Diesen Kampf der reinen, vernünftigen Seele führt uns nun der Phädo vor Augen, er zeigt uns die Seele in ihrem siegreichen Kampfe mit dem Tode. Siegreich aber muss dieser Kampf mit dem Sinnlichen, Körperlichen, Sterblichen für die Seele sein, denn die Seele **ist** ihrer innersten Natur nach unsterblich. Diesen Nachweis wollen die Erörterungen des Phädo in umfassendster Weise führen.

Die nächste Frage nach dem „Wie“ dieses Nachweises führt uns sofort zur genaueren Betrachtung der wissenschaftlichen Gründe, die zu diesem Zweck in unserem Dialog beigebracht werden. Solche Betrachtung, eine kritische Beleuchtung der wissenschaftlichen Erörterungen des Phädo, soll, wie bereits oben angedeutet wurde, den Inhalt des ersten Haupttheils der vorliegenden Arbeit bilden, zu welchem wir daher nunmehr fortschreiten.

I.

Dass die uns hier beschäftigenden Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nicht lose und willkürlich im Phädo aneinander gereiht sind, sondern eine systematisch geordnete Stufenreihe bilden, wurde schon im Eingang hervorgehoben. Es ist damit unserer Betrachtung der Weg schon vorgezeichnet; wir folgen der kunstmässig vorschreitenden Entwickelung, wie sie Plato giebt und werden bei diesem Verfahren am besten erkennen und nachweisen können, wie diese Beweise eine unter sich eng geschlossene Kette bilden, sodass jeder auf den nächsten hinweist und von diesem erst seinen vollen Halt bekommt, bis endlich von dem letzten aus das rechte Licht über alle früheren verbreitet wird. Jede Durchbrechung der von Plato gegebenen Ordnung erscheint hiernach als willkürlich und es ist daher die Ansicht, dass der erste Beweis mit dem letzten und der zweite mit dem dritten zu je einem zusammenzufassen sei[15], zu verwerfen und ebenso muss die Anordnung Mendelssohn's in seiner Nachbildung unseres Dialogs als

[15] Schmidt, Beitr. z. Erklr. v. Pl. Ph. in Mütz. Ztschr. 1852. V.

eine, wenigstens im Sinne Plato's, unrichtige bezeichnet werden[16]. Auch Bucher's[17] Eintheilung der Beweise in solche für das regressive und solche für das progressive Bestehen der Seele ist nicht haltbar, denn gleich der erste Beweis schaut ebenso vorwärts als rückwärts. So kann es sich also bei uns nur noch um die Frage handeln, wie wir diese Entwickelung des Phädo gliedern, welches die Sprossen dieser Leiter sind, die auf dem festen Boden dieses Daseins und seiner Erfahrung ruhend, zur idealen Höhe der Unsterblichkeit hinaufführt.

Ueber die Zahl der Beweise, sowie über deren philosophische Benennung finden wir bei den Erklärern unserer Schrift verschiedene Ansichten. Die einen zählen vier, die anderen fünf. Geben wir in der Kürze zunächst deren Inhalt:

Der erste Beweis geht vom ewigen Kreislauf des Lebens aus. Die Welt der Erscheinung zeigt unseren Blicken einen steten Uebergang aus einem Gegensatz in den anderen; so entsteht aus Tod wieder Leben und aus Leben Tod —: diesem Gegensatz muss auch die Seele unterworfen sein. Dies der physische oder naturphilosophische Beweis, auch der Analogieschluss genannt[18]. Der zweite weist aus der Thatsache des Lernens, welches nichts anderes als ein Sicherinnern ist, die frühere Existenz der Seele nach. Dies der psychologische oder der Erfahrungsbeweis. Der dritte will aus der Einfachheit der Seele ihre Unzerstörbarkeit darthun, der metaphysische oder ontologische Beweis. Den Schlussstein des Ganzen bildet die Doppelgruppe des vierten Beweises, der, rein vom Begriff der Seele ausgehend, zunächst in seinem vorbereitenden negativen Theil den Einwand abweist, dass die Seele blos eine Harmonie des Körpers sei, um sodann positiv, rein dialektisch, in des Wortes höchster Bedeutung, wie es Plato im Staat auffasst, aus der unlösbaren Theilnahme der Seele an der Idee des Lebens ihre Unsterblichkeit darzuthun[19]. Dadurch, dass einige diese zwei Hälften als zwei gesonderte Beweisgruppen zählten, erhielten sie die obenerwähnte Fünfzahl der Beweise[20]. So richtig

---

[16] Mendelssohn bekennt übrigens selbst „die Beweisthümer nach dem Geschmacke seiner Zeit eingerichtet zu haben." Mend. Phädo. Einl. p. 8.

[17] Bucher, Platons spekulat. Bew. für d. Unsterbl. 1861.

[18] Steinhart, a. a. O. 415 ff. Schleiermacher Pl. W. II. 3. 13.

[19] Zeller, a. a. O. S. 531. — Ueberweg a. a. O. S. 11 .

[20] So Ueberweg S. 112.

und sachgemäss aber diese Aufzählung und Aneinanderreihung der Beweise auch sein mag, so erscheint sie doch noch etwas zu äusserlich und mechanisch und es ist noch eine andere engere Zusammenfassung des hier gebotenen Materials möglich, die auch den Vorzug hat, dass sie die an der Spitze der Beweise stehende Voruntersuchung als vollberechtigtes Glied mit in den Kreis der Betrachtung hineinzieht. Wollten wir die soeben kurz skizzirten Beweise, vom physischen beginnend, der Reihe nach betrachten, so würden wir hierbei die äusserst wichtige grundlegende Erörterung Plato's entweder ganz ausser Acht lassen, oder dieselbe lose vorn anfügen müssen, und es wird sich daher diejenige Auffassung empfehlen, welche diese den eigentlichen Beweisen voranschreitende Untersuchung organisch mit dem Uebrigen zu verbinden weiss. Dass die Seele unsterblich sei, soll nachgewiesen werden. Dies wird nun zuvörders unmittelbar am Thun und Bewusstsein des Menschen dargethan[21], und wir werden weiter unten auf die Wichtigkeit des derartigen Ausganges der Untersuchung hinzuweisen Gelegenheit haben. Dies unmittelbare Unsterblichkeitsbewusstsein ergiebt sich aber aus der Betrachtung des Verhältnisses von Seele und Leib und das ist der Inhalt jenes ersten für die eigentlichen Beweise grundlegenden Abschnittes, den wir auf diese Weise eng mit dem Folgenden verknüpfen. Weiter richtet sich nun der Blick auf das Verhältniss, in welchem die Seele zur Welt steht, um in diesem Kreis der Betrachtung die Seele als das Bleibende im Wechsel, als das vor den Sinnendingen und deren Eindrücken schon mit wahrem Wissen Erfüllte, und als das Einfache dem Vielfachen gegenüber aus dieser Welt der Erscheinungen zurückzuziehen. Und nachdem alle Ansichten, welche die Seele in irgend eine Abhängigkeit vom Aeusseren bringen, widerlegt sind, wendet sich die Beweisführung endlich der Seele an sich zu, um rein von ihrem Begriff aus die Unmöglichkeit des Todes für sie darzuthun[22]. So ordnen wir den Stoff, der uns in diesem Theil zur Besprechung vorliegt. Die vorhin aufgezählten Beweise verhalten sich, wie leicht ersichtlich,

---

[21] So gewinnt diese Voruntersuchung die Bedeutung eines subjectiven Beweises, an welchen sich dann bestätigend die objectiven Beweise anschliessen. — Ueberweg a. a. O. S. 112. Auch Rettig, Plat. Phäd. S. 22 entscheidet sich für die enge Zusammengehörigkeit dieser Untersuchung und der späteren.

[22] Zeller, a. a. O. 531.

zu diesem dreigliederigen Schema in der Weise, dass der erste, zweite und dritte dort, unserer zweiten Gruppe; der vierte dort, unserer dritten entspricht. Was wir als ersten Kreis mit in die Betrachtung hereinziehen, blieb bei jener Aufzählung unberücksichtigt. Der innere Fortschritt und Zusammenhang der einzelnen Glieder unseres zweiten Kreises wird an seiner Stelle dargethan werden.

Geben wir nach diesem eine Inhaltsübersicht:

A.

Seele und Leib.

p. 63E — 69E.

Von den gegebenen Thatsachen des Lebens nimmt die wissenschaftliche Untersuchung in ächt sokratischer Weise ihren Ausgang. Der Mensch nach Leib und Seele ist hier das Gegebene. Von der Unsterblichkeit seiner Seele soll die Rede sein, diese hat die Absonderung derselben vom Leibe zur Voraussetzung, das ist der Tod, der demgemäss zunächst in ganz populärer Weise als die Trennung von Leib und Seele definirt wird.[23] Weit entfernt aber, dass diese Trennung als eine das Leben der Seele vernichtende zu fürchten sei, ist sie vielmehr eine zu wünschende und das ganze Streben des Philosophen, d. h. des wahren Menschen, geht thatsächlich auf diese Loslösung der Seele vom Leibe. Der Philosoph

[23] Diese Thatsache, dass hier bereits die Definition des Todes erscheint, beweist, wie Rettig a. a. O. S. 22 hervorhebt, deutlich, dass die Untersuchung über die Unsterblichkeit schon hier ihren Anfaug nehme.

strebt nach der allein durch die vernünftige Seele zu erlangenden wahren Erkenntniss der Dinge, kümmert sich also nur um diese seine Seele, dient aber nicht den aus dem Körper — in Folge des mit ihm verbundenen niederen Seelentheiles — entspringenden Begierden und Leidenschaften, da dieselben nur hinderlich dem Streben der Seele entgegentreten. Je mehr also ein Mensch seine vernünftige Seele von dem trübenden Einfluss der durch den Körper vermittelten Sinneswahrnehmung befreit, desto reiner wird er schon hier die durch das reine Denken zu erfassende Wahrheit schauen. Absolute Reinheit ist aber erst für die Erkenntniss zu erhoffen, wenn die Fesseln dieses Körpers gefallen sein werden. So hat also, das will diese Betrachtung zeigen, das Streben des ächten Philosophen, der ein γνησίως φιλόσοφος und kein φιλοσώματος, ein Weisheitsfreund, kein Körperfreund ist, der die Wahrheit erkennen will und doch nicht völlig erkennen kann, so lange ihn der Körper noch hindert, so hat, sagen wir, das Streben eines solchen die Unsterblichkeit zur inneren Voraussetzung; durch ihre Thätigkeit bekundet die Seele ihre Unsterblichkeit. Diesen Gedankenkreis haben wir nun noch etwas genauer in's Auge zu fassen. Den Mittelpunkt dieser Erörterung bildet die scharfe Trennung von Leib und Seele, der Dualismus von niederem und höherem Seelenleben, sinnlicher Wahrnehmung und rein geistiger Erkenntniss, wie er schroffer nicht aufgestellt werden kann, und die damit zusammenhängende Meinung, dass der Geist rein aus sich, durch das reine Denken — und zwar nur so, die Wahrheit der Dinge zu erfassen vermöge. Der Körper ist etwas Zufälliges, Unwesentliches für die Seele, sie war schon ohne denselben und war glücklicher in jenem Zustand, sie soll sich darum mehr und mehr unabhängig von ihm machen, von ihm, den sie hassen muss — als ihren Kerker[24], in dem sie gefangen gehalten wird, — als ihr Grab[25], wie es anderwärts heisst, in welches sie eingeschlossen ist. Dieses Unbehagen der Seele, dieses Missver-

---

[24] Dass φρουρά nicht „Station," „Posten," sondern „Kerker" bedeute, wie es auch bei Cic. Tusc. I. 30 und Somn. Scip. III. gefasst wird — obwohl jene erste Bedeutung an einigen Stellen wohl passen würde — ist erwiesen von Boekh, Frag. Philol. p. 151.

[25] Die Ansicht, dass der Körper ein Grab der Seele (σῶμα-σῆμα) sei, die sich bei Plat. Gorg. p. 413 findet, wird von Clem. Alex. Strom. III. 433 dem Philolaos zugeschrieben.

gnügen an den Trug- und Schattenbildern der Wahrheit, welche die Sinne vorgaukeln, findet seinen Ausdruck in dem Sterbenwollen des Philosophen, wie es der Phädo in der That unvergleichlich schön schildert und wie es der Staat[26] von Stufe zu Stufe schrittweise verfolgt. Diese Ueberwindung aller Begierden und Verwerfung alles dessen, was die Sinne für Wahrheit ausgeben wollen, dieses Sicherheben aus der Welt der Erscheinungen in die reine Sphäre des Seins durch das abstrakte Denken, das ist der Anfang des Befreiungswerkes als dessen siegreicher Abschluss dann der vom Weisheitsfreund willkommen geheissene Tod erscheint. So wird die Philosophie Todesvorbereitung[27] und der Philosoph erhebt sich denkend und forschend zur Unsterblichkeit. Dieser Zug der Verachtung gegen alles Körperliche und Sinnliche war nicht neu bei Plato, aber er hat diesen schroffen Dualismus zwischen Geist und Materie, Denken und Wahrnehmung, Seele und Leib zur Grundlage seines Systems erhoben. Es war jener Hass gegen den Körper eine alte, indische, vielleicht durch Vermittelung der Pythagoreer von den Indern zu den Griechen gebrachte Ansicht, die schon in den orphischen Mysterien zur Herrschaft gelangte, auf welche diese Anschauung des Körpers als eines Kerkers von Plato selbst zurückgeführt wird[28]. Es hat übrigens auch diese Ansicht wie die obige von einem vorzeitlichen Fall der Seele, den Weg von Plato ins Christenthum herüber gefunden[29]. Bei Plato ist es, wie wir soeben schon andeuteten,

---

[26] Rep. VI. p. 497. Auch Theaet. p. 176A wird zur Flucht aus diesem Dasein durch Streben nach Gottähnlichkeit gemahnt.

[27] Auch Cicero kennt ein *emori discere* durch Abziehung der Seele vom Körper und den Sinnendingen und nennt in ähnlichem Sinne wie Plato die Philosophie eine *praeparatio* und *commentatio mortis*. Tusc. I. 30, 74. 31, 75. — Aus dem Leben des Sokrates werden uns im Symp. p. 174D und 220C zwei Fälle berichtet, wo er völlig in Contemplation versunken, Alles um sich her vergass — den Sinnen in der That abgestorben war „ein Zustand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus Verwandtschaft haben mag, — ein Losreissen der innerlichen Abstraction vom concreten, leiblichen Sein — da die Tiefe seines Geistes in sich arbeitetc." So Hegel Geschichte d. Philos. II. S. 51.

[28] Kratylus p. 400C.

[29] Die Mittelglieder zwischen Plato und dem Christenthum waren hier der rohe Cynismus und der edlere Essenismus. Dieselbe Anschauung, alle Sinnlichkeit sei verwerflich und zu unterdrücken, war es, welche dann innerhalb des Christenthums die Anachoreten in öde Wüsten trieb und später die Klöster be-

dieser Dualismus, der sein ganzes System beherrscht und demselben sein charakteristisches Gepräge giebt. So musste er dazu kommen, diese Feindschaft zwischen Seele und Leib zu setzen. Beide gehören ganz verschiedenen, nie vereinbaren Welten an. Hinter der Welt des Sichtbaren — oder richtiger: über derselben ruht die Welt der reinen Ideen in ewiger Wahrheit und Vollkommenheit; die Dinge der Erscheinung reichen nicht hinein bis in diese Welt, nirgends bilden sie ein ganz adäquates Bild der ihnen zu Grunde liegenden Ideen, der Urbilder alles Seins. So muss die Welt der Sinnlichkeit für alle Zeit hinter der der Wahrheit unendlich weit zurückbleiben, und dasselbe gilt nun vom Körper und seiner Wahrnehmung gegenüber der Seele und ihrem Denken. Diese ist für die Welt des Seins, für die Anschauung der reinen Ideen geschaffen, ist ihnen verwandt und zugewandt; der Körper hingegen hat es lediglich mit dieser Trugwelt des Scheins zu thun, eben weil er selbst in die Erscheinungswelt fällt und als Organ der Wahrnehmung nur die Sinne besitzt. Dem Dualismus von Idee und Materie entspricht genau der von Seele und Leib. Das ist die Grundlage des Ganzen. Darum lässt Plato gleich im Eingang des Gesprächs einen Mitunterredner dem Sokrates unumwunden den Satz zugeben: Es existirt etwas Schönes, Gutes, Wahres an sich, das sich weder mit den Augen sehen, noch mit den Ohren hören, noch sonst mit den Sinnen erkennen, sondern nur mit dem reinen Denken erfassen lässt[30]. Aber wenn es so ist, wenn der Körper stets blos hemmend und trügend der Seele und ihrem Streben in den Weg tritt, dann muss es doch als das beste erscheinen, sich von diesen Banden, zumal wenn sie sich besonders fühlbar machen, selbstmächtig zu befreien. Das Selbst-

---

völkerte, wo nun freilich diese ewige Krankheit des falschen Spiritualismus schlimme Auswüchse hervorbrechen liess. Gestalten, in denen diese Verachtung alles Irdischen und Menschlichen in reiner Weise zur Darstellung kam, wie in einem Franz von Assisi mit seinem „Bruder Esel", wie er seinen Leib zu nennen pflegte, gehören zu den Seltenheiten. Einen edlen Ausdruck fand diese Richtung in der deutschen Mystik: In ganz analoger Weise wie hier Plato, verlangt Johann Tauler (Nachfolge des armen Lebens Christi S. 125) ein beständiges Sterben des inneren Menschen, und sieht darin seine Pein und Marter, dass das zeitliche Leben so vielerlei fordert, das ihn hindert am unausgesetzten Umgang mit Gott.

[30] p. 65. D. Weiter ausgeführt Symp. 208. E. ff.

mordgebot oder wenigstens die Erlaubniss dazu scheint sich mit Nothwendigkeit als Folgerung dieser Theorie zu ergeben; wie es denn auch thatsächlich bei früheren oder späteren Vertretern dieses schroffen Spiritualismus der Fall gewesen. Die Stoiker traten für die Zulässigkeit des Selbstmordes unter gewissen, freilich sehr dehnbaren Bedingungen ein, und Hegesias rief mit seiner Lehre, die ihm den Namen eines πεισιθάνατος eintrug, in Alexandria eine wahre Manie des Selbstmordes hervor[31]. Aber der sittliche Ernst eines Plato schneidet diese Consequenz bestimmt ab: die Menschen sind das Besitzthum der Götter, nicht ihre eigenen Herren, haben daher auch nicht das Recht, sich dem Willen jener zu entziehen; eine Beschränkung, die wenigstens dem wissenschaftlichen Gedankenkreis des Systems nicht entnommen. Von der Ergänzung des platonischen Systems durch einen sittlichen Grund werden wir weiter unten Gelegenheit haben im Zusammenhang zu reden[32].

Dies der Gedankengang des ersten Abschnittes, aufgebaut, wie wir sahen, auf der Ideenlehre, d. h. auf der Voraussetzung, dass es ein Gutes und Schönes an sich giebt, welches nur von der sich über den Körper mit seinen Sinneneindrücken und trügerischen Wahrnehmungen frei erhebenden reinen Seele geschaut werden kann. Als das Resultat dieser Eingangsbetrachtung lässt sich demnach aufstellen:

„Die Seele kann entweder nie, oder erst nach dem Tode rein das Reine schauen.“ Aber sie strebt doch in Leibesleben schon darnach — dies ihr eigenthümliche Streben, dies Sterbenwollen, wäre daher ohne Ziel und ohne Grund, wenn sie den Körper nicht überdauerte. — Hier erscheint sonach die Unsterblichkeit als ein Postulat, und es gilt nun im Weiteren, darzuthun, dass diese Unsterblichkeits-Forderung des nach Wahrheit verlangenden Philosophen eine in der Natur der Dinge einmal, und in der Natur der Seele zum andernmal, begründete und aus beiden auch zu erweisende ist. So schliessen sich hieran nun die wissenschaftlichen, und zwar zunächst die sich aus der Betrachtung der Welt ergebenden Beweise[33].

---

[31] Cic. Tusc. I. 34, 84.

[32] Im zweiten Theil der Abhandlung.

[33] In dem Sterbenwollen, welches als der Kern dieses subjectiven Argumentes, wie es genannt wurde, erscheint, können wir daher nur die Grundlage, die Voraussetzung der folgenden Beweise, nicht aber, wie Schleiermacher (in der Einl. z. Ph. p. 3 ff.) will, den Hauptinhalt des Dialogs sehen.

Bevor wir uns aber zu diesen wenden, werden wir die Grundlage des Ganzen einer kurzen Kritik unterwerfen müssen, — einer kurzen, denn eine ausführliche würde eine selbständige und gesonderte Behandlung der platonischen Ideenlehre fordern; wir haben es jedoch hier mit dieser nur insofern zu thun, als sie der Boden ist, auf welchem die Betrachtung über die Unsterblichkeit ruht. Eine Kritik dieser Ideenabstraction Plato's wird nun freilich, je nach dem Standpunkt des Kritikers sehr verschieden ausfallen können nnd daher stets mehr oder weniger einseitig genannt werden müssen. Mein Bestreben kann hier nur sein, da es nun einmal heut kein allgemein herrschendes philosophisches System giebt, so lebenskräftig und geeignet dazu auch dies oder jenes neuere sein mag, — vom gegenwärtigen philosophischen Zeitbewusstsein aus, soweit man eben von einem solchen reden kann, einen Blick auf Plato's Anschauungen zu werfen. Als solch philosophisches Zeitbewusstsein kann man aber wohl die Geistesrichtung bezeichnen, welche weder dem reinen Idealismus, der in Berkeley bis zur völligen Leugnung der Materie sich verloren, noch dem ebenso einseitigen Materialismus, der im *Système de la nature* mit der Leugnung des Spirituellen geendet, ausschliesslich huldigt, die vielmehr in dem Streben die Gegensätze des Denkens und des Seins, — wenn es überhaupt welche sind! — zu versöhnen und beide Seiten des menschlichen Ichs, begriffliche Erkenntniss und sinnliche Anschauung, ein jedes auf dem ihm zukommenden Gebiete zur Geltung kommen zu lassen, und somit dem ganzen Menschen nach seinen verschiedenen Anlagen und Kräften gerecht zu werden sich bemüht. Was Kant, der klare Stern über der Pforte unseres Jahrhunderts errungen, die beiden Strömungen des Idealismus und des Realismus, die getrennt von einander sich im Sande zu verlaufen drohten, wieder in Ein Bette zu leiten, — das ist wohl als ein unverlorenes Gemeinbewusstsein unserer Zeit zu bezeichnen; dieser Strom hat die trockenen Auen der Philosophie wieder befruchtet, und was seitdem emporgewachsen, stehet auf diesem also neubelebten Grund. Von dieser Richtung aus betrachtet, die eben so ideell als reell zu sein sich bemüht — ob sie es in Kant schon völlig erreicht, ist eine ganz andere, wohl zu verneinende Frage — muss die platonische Ideenlehre natürlich als eine Einseitigkeit, als ein falscher Spiritualismus erscheinen. Nur das unsinnliche Allgemeine, so lehrt Plato, ist das Wahre und Wesenhafte; das Schöne, welches, obwohl formlos und farblos, doch Realität hat,

diese reine Idee des Schönen die von der Erscheinung ganz frei ist, sie ist das Höchste; die körperliche Schönheit hingegen ist nur die unterste Stufe an der Leiter des Schönen[34]; nur zurückgezogen von allem Einfluss der Sinne vermögen wir die Schönheit anzuschauen; das was um uns schön, gross, klein ist, ist es nur durch die Gegenwart des absolut Schönen, Grossen, Kleinen an und in dem betreffenden Gegenstand[35]. Es ist uns, denen ein Satz, wie der Kant's: „Begriff ist ohne Gegenstand eine leere Form," ich möchte sagen in Fleisch und Blut übergegangen, wenn nicht angeboren ist, nahezu eine Denkunmöglichkeit, solch einem Begriff, losgelöst von aller Form eine Realität zuzuschreiben und zu meinen, die Schönheit lasse sich rein an sich im Geiste anschauen. Wir können wohl einen hohlen Begriff des Schönen gewinnen, etwa: „ästhetische Einheit in ästhetischer Mannigfaltigkeit" oder „das idealisirte Bild eines seelenvoll Realen" wie Kirchmann definirt, aber wir werden nie geneigt sein, diesem Begriff eine Realität ausserhalb der Dinge zuzusprechen[36]. Die Behauptung Bouterweck's, die uns als die allein richtige erscheint: „Schönheit ist und bleibt ein Verhältnissbegriff," steht der Ansicht Plato's diametral entgegen. Nach ihm ist zuvor das vollkommene Urbild jeder Gattung, das εἶδος τῶν ὄντων sowohl rein an sich, als auch im Geiste des Menschen vorhanden und nur so vermag es der Geist allein in seiner ganzen Reinheit zu schauen[37]. Gegen die Ansicht, der Geist gewinne die Vorstellung eines den Einzeldingen Gemeinsamen durch Abstraction aus der Fülle der Einzelanschauungen, sagt Plato, dies sei darum nicht möglich, weil uns die Dinge nie jenes Gemeinsame, jenes Urbild selbst, sondern immer nur ein unvollkommenes Abbild zeigen, weil kein

---

[34] Zeller II. 609.

[35] Die bitterste Widerlegung dieser Theorie, von dem Antheilhaben der Dinge und Zugegensein der Ideen in ihnen, die freilich mehr ein ironischer Scherz als eine Widerlegung ist, legt Plato im Euthydem 301A dem Sophisten in den Mund: ἐὰν οὖν παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἶ.

[36] Das richtige Wort sprach auch hier, wie meist, der scharfe Kritiker Plato's Aristoteles. Er bekämpft diese Hypostasirung oder Substantiirung der Idee als ein falsches χωρίζειν, eine falsche Trennung des Allgemeinen von den Einzelwesen. Plato sonderte, was Sokrates zusammengelassen, Begriff und Object. Arist. Metaph. XIII. 9.

[37] Kunhardt, Plato's Phädo S. 16.

Einzelding sein Wesen rein darstelle[38]. Das können und werden wir immerhin zugeben und doch seine Folgerung hieraus für unrichtig erklären. Wir werden in dem Streben, beide Seiten des Menschen zu ihrer Geltung kommen zu lassen und sie zum einheitlichen Wirken in der Weise heranzuziehen, dass die niedere Kraft der höheren vorarbeitet, wir werden, sage ich, in der Absicht, Realismus und Idealismus zu verbinden: die sinnliche Wahrnehmung als das erste setzen, aber bei den Einzelheiten und Einzelanschauungen nicht stehen bleiben, sondern eine höhere Einheit derselben im Begriff suchen; und indem wir jedes Einzelding auf den über ihm stehenden allgemeinen Begriff hin ansehen und diesen zum Massstab der Vollkommenheit des Individuellen erheben, werden wir auch die ideale zum Allgemeinen strebende Richtung des Geistes zur vollen Geltung kommen lassen. Der Werth des Individuellen wird auch hier, wie bei Plato, je nach der grösseren oder geringeren Annäherung an das Höhere, allgemein Gültige, das ist die Idee der Sache, zu bemessen sein.

Und wie es sich mit den Einzeldingen gegenüber der über ihnen stehenden Idee verhält, so wird es bei den Einzelhandlungen der Fall sein — auch über ihnen steht die höhere Idee — die des absolut Guten, des Guten an sich, nur darf auch dieser nicht, wie Plato will, eine objective Realität zugeschrieben werden, die jeder Geist früher geschaut und als eine fertige, vollendete in dieses Dasein gebracht habe. — Unser Geist bildet sich — diese Meinung setzen wir der platonischen Theorie entgegen, die idealen Gestalten der Kunst auf der einen, und die sittlichen Ideale auf der andern Seite und in der unendlichen Annäherung an beide finden wir die künstlerische und die sittliche Aufgabe des Menschen.

Nur auf diese Weise gewinnen wir ein Streben nach immer grösserer Vollendung, welches Plato genau genommen nicht kennt oder wenigstens nicht völlig würdigen kann.

Er kann vom Menschen nur verlangen, dass er das ihm ursprünglich Gegebene, das dem Körper Zugebrachte, die reinen Ideen des Schönen und Guten so rein bewahre, wie die Seele sie von Uranfang besass. Der Glücklichste und Vollkommenste ist der, dessen Seele dieses Dasein eben so edel und rein verlässt,

[38] Ph. p. 74. A. Parmen 132 A.

wie sie in dasselbe eintrat. Die Seele hat bei ihrem ersten Eintritt in das Körperleben nicht darnach zu streben, Neues und Höheres zu erwerben, sondern ihre Aufgabe besteht einzig darin, über ihrem Besitz zu wachen, damit nichts verloren gehe, nichts verderbe. Man könnte die platonische Seele einem reichen Manne vergleichen, der angstvoll seine goldenen Schätze hütet; während wir sie lieber einem armen aber kühnen Ritter vergleichen möchten, der mit frischer Kraft hinauszieht, sich reiche und edle Beute im Kampfe dieses Lebens zu sammeln. Ein Besserwerden, ein Streben nach Veredlung ist daher nach Plato in diesem Dasein nur für diejenige Seele möglich, die in einer früheren Periode ihres Erdenlebens die ursprüngliche Reinheit verloren und von ihrer idealen Höhe in die sinnliche Niedrigkeit herabgefallen; alles Streben nach grösserer Vollkommenheit ist somit überall, wo es uns entgegen tritt, nur ein Streben nach Wiedergewinnung eines schon Besessenen. Indem Plato so die Seele des Menschen unendlich rein und erhaben darstellen will — und wir werden ihm dies Streben nicht hoch genug anrechnen können, zumal in seiner so materiellen Zeit — da unterbindet er doch durch den Hass gegen den Körper und durch die Angst vor dessen Berührung in der die Seele immer schweben muss, die frische Lebensader, die alle Pulse nach Einem Ziel und Gedanken schlagen lässt, zerstört er das einheitliche Zusammenwirken der Gesammtkräfte des Leibes und der Seele, bringt er es mit einem Worte zu keinem gesunden frischen Lebensbild des Menschen.

Und wie zu keinem Lebensbild, so auch zu keinem schönen Kunstgebilde. Wie sich die Seele, die Besitzerin der Ideen, niemals im Körper wohl fühlen kann, so kann auch die Idee selbst — in diesem Falle die des Schönen an sich — niemals im Stoffe ganz rein und gesund erscheinen. Ein zu erstrebendes Ideal der Kunst kennt Plato nicht. Und ganz natürlich; denn was will die Kunst anders als Ideen durch die Erscheinung rein und vollendet darstellen; sie erstrebt somit, von der Voraussetzung der Einheit von Geist und Natur ausgehend, Durchdringung und Beherrschung des Stoffes durch die Idee. Wer aber in jeder Berührung der Idee mit dem sinnlichen Stoff eine Trübung und Umhüllung jener sieht, da dieselbe nur vom Geiste angeschaut werden kann, — der muss selbstverständlich jedes absichtliche Hereinziehen der Idee in den Stoff für ein falsches und schädliches — weil die Wahrheit verhüllendes Unternehmen erklären. Der Ge-

danke, dass die Fülle der Einzelerscheinungen in dem aus ihnen gewonnenen höheren Begriff gleichsam untergegangen, gestorben ist, um sodann in einem diesen Begriff, diese reine Idee in höchster Vollendung zur Darstellung bringenden Kunstwerke ihre verklärte, ideale Auferstehung zu feiern — dieser Gedanke muss im System Plato's eine völlige Umkehrung erfahren —: nicht Darstellung, sondern Verhüllung der Idee ist die Kunst. Sie ahmt die Erscheinungsdinge nach, diese aber sind ja erst Nachahmungen der Ideen (μίμησις), so ist ein Kunstwerk eigentlich Nachahmung der Nachahmung und aus diesem Grunde für die nach Erkenntniss des reinen Originals, des Urbildes der Dinge strebende Seele blos hinderlich und verwerflich. So konnte die Kunst, soweit sie Nachahmung der Erscheinungswelt ist, keine Aufnahme im Idealstaat finden[39]; nur diejenige Kunst, welche das sittlich religiöse Gefühl zum Ausdruck bringt, die Lyrik gilt als berechtigt.

So haben wir die Ideenlehre in ihren Consequenzen betrachtet und dabei die Unwahrheit dieses schroffen Dualismus, wie er uns hier entgegentritt, klar erkannt. Es ist doch zuletzt eine Selbsttäuschung, in der sich Plato befindet, wenn er die Ideen als das *prius* aller Anschauung und Wahrnehmung in vollendeter Gestalt in der Seele vorzufinden meint, statt den menschlichen Geist als deren Bildner anzuerkennen. „Die Ideen sind in Wahrheit, wie die sokratischen Begriffe, von der Erfahrung abstrahirt, so wenig dies Plato auch Wort haben will"[40]. Nicht in den Vollbesitz früher empfangener Ideen, sondern dahinein, dass der menschliche Geist einmal den Trieb und zum Andern das Vermögen hat, über die sinnlichen Dinge emporzustreben, den göttlichen Einheitsgedanken aus dem Vielen zu abstrahiren, — in diesen Zug zur Höhe und in die Flugkraft zur Befriedigung dieses Dranges, dahinein setzen wir seine Göttlichkeit. — Auf diese Frage werden wir bei der Betrachtung des Argumentes, welches Plato auf diesen göttlichen Inhalt der Seele aufbaut, des psychologischen, zurückkommen müssen. — Die Grundlage des Ganzen haben wir hiermit in der Kürze betrachtet und schauen nun von da aus zu

---

[39] Im System des Aristoteles wurde die Kunst wieder in ihre altgriechischen Rechte eingesetzt; sie erscheint da als eine Nachahmung nicht der einzelnen Dinge, sondern des Wesens der Dinge also recht eigentlich als eine Darstellung der Idee.

[40] Zeller II. 1. S. 442.

dem auf derselben errichteten Gebäude in die Höhe. Die Betrachtung des Verhältnisses von Seele und Leib bildete den naturgemässen Ausgangspunkt der Untersuchung und ergab, wie man es nennen kann, das subjective Argument für die Unsterblichkeit — freilich mehr ein Postulat als ein Argument. Der Blick richtet sich daher weiter hinaus, durch objective Gründe die Berechtigung jener Unsterblichkeits-Forderung des Subjectes darzuthun. Solche Gründe ergeben sich aber aus der Betrachtung der Welt. — Dies der zweite Kreis.

B.

Seele und Welt.

p. 70A—80E.

Hierher gehören, wie schon erwähnt, die ersten drei Beweise der gewöhnlichen Zählung. Auch innerhalb dieses Kreises ist derselbe Gang von Aussen nach Innen zu beobachten, der die Anlage des Ganzen bestimmt. Da fällt der Blick zuerst auf den Wechsel der Dinge und schaut hier einen steten Uebergang aus dem einen Gegensatz in den andern. Dies hier gefundene und sich allerwärts bestätigende Gesetz wird nun auch auf das Leben der Seele übertragen. Daher dieser Beweis der Analogieschluss genannt werden kann. Sodann wird fortgeschritten, schon mehr nach Innen gehend, zur Betrachtung der Welt des Wissens, der Welt der Ideen, die wir einmal über, und zum Andern in der Seele finden. Dieser Fund lässt auf ein früheres, ausserleibliches Leben der Seele schliessen. Und endlich wird die Seele dem sie umgebenden Vielfachen gegenüber als das Einfache erkannt. Weil diese Betrachtung der Erörterung des Verhältnisses zwischen Seele und Welt entsprungen, darum gehört dieselbe noch in diesen Kreis. Dadurch jedoch, dass sich dieses Verhältniss schliesslich als ein gegensätzliches herausstellte, wird hierdurch der letzten Entwickelung der Boden bereitet, welche die Seele ohne jenen Gegensatz, rein an sich, nach ihren Begriff zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Dies der dritte Kreis. — Gehen wir nun zur Darstellung der drei Entwickelungsphasen in der Betrachtung des

Verhältnisses von Seele und Welt und der sich hieraus ergebenden Argumente über.

1.

Der physische Beweis.

p. 70 A — 72 E.

Die Betrachtung des nach reiner Erkenntniss der Wahrheit strebenden und dem Zug seiner Seele folgenden Philosophen hatte zu dem Dilemma geführt: entweder erkennt der Mensch die Wahrheit nie oder nach dem Tode. Hier werden nun die wissenschaftlichen Hebel eingesetzt. Für das „Nie" werden diejenigen stimmen, welche meinen, dass die Seele, sobald sie sich im Tode vom Körper trennt, wie Athem oder Rauch zerstiebt, davon fliegt und nirgends mehr sei[1]. Hiergegen erklärt sich nun Plato aufs Entschiedenste. Zeichnen wir zunächst mit wenigen Strichen die vorliegende Gedankenreihe. An den alten Volksglauben der Wanderung der Seelen in und aus dem Hades anknüpfend, zeigt Plato, dass das dieser Lehre zu Grunde liegende Gesetz ein in der Natur sich allwärts findendes sei: aus einem Gegensatz erwächst der andere; wenn etwas gross wird, so steigt es aus dem Kleinen hervor, so das Schlechte aus dem Besseren, das Gerechte aus dem Ungerechten. Aber nicht unmittelbar. berühren sich die Gegensätze, nicht sprungweise geschieht der Uebergang; zwischen je zwei einander entgegengesetzten Dingen steht ein Mittelglied, so zwischen dem Schlafen und Wachen das Aufwachen, zwischen Wachen und Schlafen das Einschlafen. Dies ist der Weg, auf welchem aus Gegensatz sich Gegensatz entwickelt. Ebenso verhält es sich mit den Gegensätzen Tod und Leben, beide lösen einander ab, jedoch vollzieht sich der Uebergang auch hier nicht ohne die entsprechenden Zwischenglieder. Aus dem Leben wird Tod durch das Mittelglied des Absterbens, aus Tod wieder Leben durch das des Wiederauflebens. — So scheint es also wahr zu

[1] So schon Anaximenes: ψυχὴ πνεῦμα καὶ ἀήρ. Dies war auch der Kern der grossen Menge von Gründen, welche die Schüler Epikurs gegen die Unsterblichkeit vorbrachten und welche Lucretius (III, 418 ff.), der Hauptgegner dieser Lehre in der alten Welt, zusammengestellt hat.

sein, was der alte Glaube lehrt, dass die Lebenden nicht weniger aus den Todten entstehen als die Todten aus den Lebendigen. Wenn's nicht so wäre, wird noch hinzugefügt, dann müsste doch über kurz oder lang Alles dieselbe Gestalt annehmen; — wenn es blos ein Einschlafen, aber kein Aufwachen gäbe, so würde schliesslich eine Welt von lauter Schläfern entstehen, und wenn kein Wiederaufleben aus dem Todsein stattfände, so würde ja zuletzt Alles dem Tode verfallen und alles Leben verschwunden sein. Daher ist in Wirklichkeit anzunehmen, dass die Lebenden aus den Todten entstehen und also die Seelen der Gestorbenen leben[1]. So dieser Beweis, den man den physischen oder naturphilosophischen nennen kann, weil er Heraklits „Ewiges Werden aller Dinge" zur Grundlage hat. Geistvoll und tief erscheint uns hier zunächst die Betrachtung des Daseins als eines Kreislaufes aller Dinge gegenüber dem „Alle Dinge beisammen" des Anaxagoras, als einer stetig fortschreitenden Entwickelung und einer ununterbrochenen Kette, in welcher sich im Gegensatz zur Zufälligkeit wie sie die Atomistik beherrscht — mit einheitlicher Nothwendigkeit ein Glied an das andere schliesst; und geistvoll ist weiterhin der Gedanke, auch die Existenz des Menschen in ihrer Wandelbarkeit diesem der Natur abgelauschten Gesetze zu unterwerfen. Die Art freilich, wie dieser Gedanke nun durchgeführt wird, hat für uns etwas Befremdendes. Es wird nämlich hier voller Ernst gemacht mit einem Ausdruck, der uns als ein rhetorischer oder poetischer ganz geläufig ist, wenn wir Schiller einen deutschen Sophokles oder Mozart einen zweiten Amphion nennen, wenn wir im Universalgenie Leibnitz, im genialen Polyhistor Göthe, oder in einem alle Geheimnisstiefen des Kosmos durchlauschenden A. von Humboldt den alle Zweige des Wissens beherrschenden Geist des Aristoteles wiedererkennen, oder wenn seine Zeit Napoleon I. als Cäsar den Zweiten begrüsste — ich sage, mit diesem Gedanken macht Plato vollen Ernst. Dieselben Geister wandeln in neuen Körpern wieder unter den Lebendigen, Cäsar selbst ist in Leipzigs Ebenen geschlagen worden, es ist derselbe Geist, nicht etwa blos dynamisch — ein Geist derselben Kraftfülle, sondern persönlich derselbe — so müssen wir in Plato's Sinne sagen. Auf diese Weise wird das Gesetz des Kreislaufes in der Natur hier auf den Menschen übertragen. Dem Leben folgt der Process des Ab-

[1] p. 72 D.

sterbens der mit dem Tode endigt, dieser bringt der Seele eine schlafartige Existenz im Hades, bis das Erwachen zu neuem Dasein in einem neuen Körper folgt. — Diese Theorie vom Fortexistiren eines einmal abgeschiedenen Geistes in anderen Leiblichkeiten hat mehrfach, und in neuerer Zeit in tiefanregender Weise durch Fechner, die Wendung erhalten, dass zwar nicht behauptet wird, — wie es bei Plato der Fall, — derselbe Geist werde zu wiederholten Malen mit einem Körper bekleidet, wohl aber besitze er nach Abwerfung seiner einmaligen körperlichen Hülle nicht nur den Willen, sondern auch die Kraft, ja seine eigentliche Bestimmung bestehe dann darin, als Geist auf die Seelen der noch im Körper Lebenden einzuwirken, um dieselben, je nachdem er selbst eine edle oder unedle Richtung bei Leibesleben verfolgte, entweder zum Guten zu treiben oder zum Bösen zu verführen. Man kann diese Hypothese als die durchgeistete und gereinigte Seelenwanderungslehre Plato's bezeichnen. Auch Fechner kommt durch einen Analogieschluss hierzu, der ebenso wie der platonische auf den ersten Moment sehr besticht. Der Mensch lebt dreimal, sagt Fechner[3], wie er sich auf der ersten Stufe — als Embryo — die Kräfte für dieses höhere geistleibliche Leben rüstet, so in diesem Leben für die dritte Existenz als reiner körperloser Geist. Wie die zweite Stufe als die Vollendung der ersten so erscheint die dritte als Vollendung der zweiten. Nach seiner Meinung haben wir — um beim obigen Beispiel stehen zu bleiben, in einem Napoleon etwa den Feldherrngeist Cäsars und den Herrschsuchtsgeist Alexanders — als treibende und wirkende und was hier die Hauptsache ist, sich selbst dieser Thätigkeit bewusste Geister zu suchen. Die Stimmen in uns, welche bei einer entscheidenden Wahl zwischen gut oder böse, als sich feindselig widersprechende uns erscheinen, sind gute und böse Geister, die sich um den Besitz unserer Persönlichkeit streiten — die Entscheidung für diese oder jene liegt in jedem Fall in unserer Hand; unser ist die Verantwortung, ob nach und nach die bösen verschwinden oder ob die guten mehr und mehr den bösen den Platz räumen müssen. Auch hier giebt es also ein bewusstes Fortleben und Fortwirken der Gestorbenen, aber der abgeschiedene Geist wirkt ohne eignen Körper in den Körpern anderer Persönlichkeiten. So wird hier

[3] Fechner, Büchlein vom Leben nach dem Tode. S. 1.

die Entstehung neuer, von den dagewesenen unterschiedener Persönlichkeiten anerkannt, denn jene Geisterstimmen im Menschen bilden nicht etwa die Persönlichkeit des Lebendigen, sondern beeinflussen dieselbe blos; das neu gewordene Ich bleibt Herrscher, jene Geister drängen sich als Rathgeber auf, die das Ich annehmen oder verwerfen kann. Das ist der Vorzug dieser Theorie vor der platonischen, welcher sich deshalb sehr in die Augen springende Bedenken entgegenstellen. Es sollen immer dieselben Seelen in neuen Leibern wiederkehren. Was ist dann das, was wir die Geburt eines Menschen nennen? Blose Körperbildung für eine schon dagewesene und nun wiederkehren wollende Seele? Wie steht es mit der nicht in Abrede zu stellenden Vererbung der Anlagen von den Aeltern auf die Kinder? Das sind Fragen, auf welche uns Plato Antwort schuldig sein wird. — Hierauf gründet Panätius sein Argument gegen die platonische Unsterblichkeitslehre[4]. Sein Satz lautet: Was entsteht, muss wieder vergehen. Dass die Seelen aber entstehen, bekundet ihre Aehnlichkeit mit denen der Aeltern, so müssen sie auch wieder vergehen. Cicero hebt hiergegen hervor, dass die Aehnlichkeit sich mehr auf den Körper als auf den Geist beziehe — auf letzteren nur soweit, als dieser vom Körper beeinflusst werde, und er weist sodann an einer Reihe von Beispielen nach, dass jene Aehnlichkeit durchaus nicht immer vorhanden sei. Aber das ist doch eben nur die Ausnahme von der Regel und wenn er eine Beeinflussung des Geistes durch den Körper zugiebt, so ist mit der Vererbung der körperlichen Beschaffenheit auch die des Geistes gesetzt. — Der Einwand bleibt also stehen. Was nun unser Bedenken betrifft, dass durch diese Lehre von der Rückwanderung der Seelen in neue Körper eine Bildung neuer Seelen durch die Zeugung thatsächlich ausgeschlossen wird, so ist es für Plato deshalb nicht vorhanden, weil er wirklich die Behauptung aufstellt, dass es nur eine bestimmte, sich immer gleich bleibende Zahl vernünftiger, vom Weltbildner im Anfang geschaffener Einzelseelen giebt, und dass es daher immer dieselben sind, die wieder in Menschengestalt auf der Erde erscheinen[5]. Nur unter dieser Voraussetzung hat auch sein Schluss: Wenn aus Tod nicht wieder Leben würde, so müsste

---

[4] Cic. Tusc. I. 32, 79.
[5] Rep. X. p. 610—612.

schliesslich Alles Tod sein, — eine Bedeutung. Es wird hier das Vorhandensein eines bestimmten Quantums Lebenskraft angenommen, das sich immer regenerirt. Setzt man aber eine ewige unerschöpfliche Lebensquelle voraus, aus welcher jede neue Seele Leben trinkt, so können die einzelnen, abgeschiedenen Seelen immerhin im Tode bleiben, das Leben rauscht trotzdem weiter! Für wen also, wie z. B. für einen Pantheisten, die Voraussetzung Plato's eine unrichtige ist, für den ist auch die hierauf gegründete Anschauung ohne Bedeutung, weil ohne Halt. Dass übrigens der Ansicht von der stets gleichen Seelenzahl schon die einfache Thatsache von der stets wachsenden Zahl der Bevölkerung widerspricht, hat wohl Plato kaum erwogen. — Sein System ist hier also völlig consequent, das müssen wir anerkennen, aber indem er sich nicht scheut, seinen Satz durchzuführen, kommt er in Conflict mit der alltäglichen Erfahrung. Umgekehrt stellt sich die Sache bei dem anderen Einwand, den wir ihm zu machen hatten. Was die Vererbung geistiger Eigenschaften von den Aeltern auf die Kinder betrifft, so wagt er nicht, dieselbe in Abrede zu stellen — freilich sieht man nun nicht recht ein, wie sich das mit der Lehre von der Wiederkehr derselben ihrer sittlichen Richtung nach also doch schon bestimmten Seelen vereinigen lassen soll. Hier macht er also zu Ungunsten seines Systems der Erfahrung des Lebens Concessionen. Man kann allerdings die Wiederkehr derselben Seele und die Annahme von Eigenschaften der Aeltern dahin zu einen suchen, dass man sagt, die Vererbung geistiger, sowie materieller Eigenschaften setzt nicht erst die Individualität des Kindes, sondern bestimmt nur die nähere Modification dieser Individualität[6]. Möglich, dass Plato in der angegebenen Stelle des Staates selbst die Absicht hat, eine Ausgleichung beider Ansichten zu erzielen, indem er sich dort auch darauf stützt, dass mit der erneuten Geburt jede Seele zunächst in einen Zustand der höchsten Schwäche und Unmündigkeit des Bewusstseins verfällt, in welcher sich ihre Individualität erst sehr wenig geltend machen kann, aber er räumt auf der andern Seite der Abstammung und Erzeugung einen so erheblichen Einfluss auf die Bildung der Seele ein, dass er im Staat sogar soweit geht, die Eheschliessung der obrigkeitlichen Aufsicht und Regelung zu unterwerfen und es wird deshalb die Schwierigkeit, diese verschiedenen Darstellungen zu einem Bilde

[6] Susemihl (zu Rep. X. p. 620) II. S. 281.

zusammenzustellen, als eine kaum zu lösende zu betrachten sein[7]. So würden sich dem Satze Plato's in seinen Folgerungen erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellen; — aber auch die Begründung hält die Probe der Kritik nicht aus. Der Kreislauf des Lebens in der Natur bildet die Grundlage des Arguments. Aus Tod geht überall Leben hervor — aber kann man denn dies Gesetz nicht mit demselben Rechte auch auf die Körper anwenden? Man kann die Theorie des steten Wechsels und unablässigen Ueberganges der Dinge aus einem Gegensatz in den andern ohne Weiteres zugeben und hat doch für unsere Frage nichts gewonnen. Unser Körper zerfällt im Tode in seine Atome und diese fügen sich so oder so zu neuem organischen Leben zusammen und bilden so durch mehrfache Wandelungen hindurch einen neuen Menschenleib, — das wäre eine Körperwanderung, die sich aus diesem Gesetz des Gegensatzes ableiten liesse. Man könnte also aus denselben Prämissen die Unsterblichkeit und festbestimmte Anzahl der einzelnen Körper ebenso folgern, wie die der Seelen und es ist daher, weil zuviel, nicht genug bewiesen[8]. — Man könnte aber auch umgekehrt, statt diesen Schluss zu ziehen, sich auf den Boden der Thatsachen stellen und von da aus so argumentiren: Die Natur schafft aus den verwesenden Körpern überall wieder neue — aber niemals dieselben, wie wir leicht verfolgen können; Alles kehrt in der Natur aus dem Tode in's Leben zurück — aber nie in derselben Gestalt! Uebertragen wir diese Wahrnehmung aus dem Naturleben durch einen Analogieschluss aufs Seelenleben, so ergiebt sich der Satz: Aus den verwehenden Seelen werden sich ebenso neue Seelen bilden wie aus den verwesenden Körpern neue Körper — aber ebensowenig dieselben wie dort. Auf diese Weise würde sich aus der Betrachtung des Kreislaufes des Lebens sogar ein Argument gegen die Unsterblichkeit der persönlichen, selbstbewussten Seele ergeben; es würde mit Nothwendigkeit — oder eigentlich nur mit Wahrscheinlichkeit, denn der Analogieschluss ist nie zwingend – hieraus nur hervorgehen, dass es zwar immer Seelen geben muss – weil Alles wiederkehrt, – aber nimmermehr, dass diese Seelen stets dieselben sein werden – worauf es ja gerade ankommt. — Jedoch das sind die nothwendigen Mängel des Analogieschlusses, die einem Geiste wie

---

[7] Zeller II. S. 547. Schleiermacher III. 1. S. 61.

[8] Herman, Gesch. u. Syst. d. Pl. Phil. I. S. 153 u. 282.

Plato nicht verborgen bleiben konnten, darum nimmt dieses Argument die unterste Stufe ein und erscheint erst durch die Auseinandersetzungen im letzten Beweis in seinem rechten Licht. Der unvollkommene Standpunct der Physik hier wird durch den vollendeten der Dialektik dort ergänzt und corrigirt. Wenn es hier im Unklaren bleibt, in welcher Weise denn die Seele dem Wechsel von Tod und Leben, diesem ewigen Spiel der Gegensätze unterworfen sein soll, so erscheint sie dort als die sich im Wechsel von Tod und Leben unantastbar behauptende Substanz[9]; wenn hier der ganze Mensch nach Leib und Seele als ein von den Todten zu den Lebendigen zurückgekehrter angesehen sein will, so wird dort genauer zwischen dem neu entstandenen Körper und der vom Tode unangetasteten Seele unterschieden. — Diesen Hinausblick auf das Spätere sind wir Plato bei der Kritik dieses Beweises schuldig; wir dürfen nicht allein für sich betrachten, was gar nicht so betrachtet sein will, und müssen daher diejenigen der Unbilligkeit zeihen, die den von uns für nöthig erkannten Hinweis zu geben unterliessen[10].

Und noch über ein Moment dieser Entwicklung müssen wir ein erklärendes Wort hinzufügen, weil es vom Standpunct einer der Philosophie unserer Tage ganz geläufigen Anschauungsweise aus scheinen könnte, als ob hier zwei durchaus verschiedene Dinge in eine Kategorie zusammengefasst würden. Wenn Plato bei der Darstellung des Gesetzes vom Gegensatz das Gerechtere ebenso aus dem Ungerechteren, wie das Grössere aus dem Kleineren sich herausbilden lässt, so sind wir geneigt, hiergegen einzuwenden, dass er damit die Gegensätze Sein und Nichtsein und Sosein und Anderssein vermische. Denn zwischen Gerecht und Ungerecht bestehet doch noch ein anderes Verhältniss als zwischen Gross und Klein. Bei conträren Gegensätzen, wie Gerecht und Ungerecht, Gut und Böse kann es keinen Uebergang durch Mittelglieder geben, wie der Kreislauf sie bietet. Anders stehet es, wenn es sich um die Erage nach Gross und Klein handelt, da haben wir es mit einem Sein mit einer Eigenschaft oder ohne dieselbe zu thun, und hier ist entschieden ein Uebergang durch Zu- oder Ab-

[9] Steinhart IV. S. 415.

[10] So Bucher, Plat. spekul. Bew. für d. Unst. S. 9, der für solche Unterlassungen von Gloël, *de argum.* in Plat. Ph. *cohaer.* p. 11 als der *novissimus argumentorum obtrectator* charakterisirt wird.

nahme möglich. So scheint Aristoteles in seinem Recht zu sein, wenn er dem Plato die Vermischung von Quantitativem und Qualitativem, von Substantiellem und Accidentellem vorwirft[11]. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass es für Plato eben noch keine Kategorien in der von Aristoteles geschaffenen Weise giebt; von seinem Standpunct aus ist er in seinem Recht, für ihn giebt es ebenso eine Idee des Gerechten wie des Grossen und Kleinen und die Erscheinungsdinge sind das was sie sind nur durch Theilnahme (μέθεξις) und Gemeinschaft (κοινωνία) an und mit den Ideen. Demnach ist es ganz der nämliche Vorgang für Plato, wenn aus Gerechtem Ungerechtes und wenn aus Grossem Kleines wird[12]. Dass freilich die Art der Gemeinschaft der Dinge mit den an und für sich schon existirenden Ideen von Plato nicht näher bestimmt wird, ist zuzugeben[13]. Ueber dieses platonische Werden, durch Theilnahme an den Ideen, giebt abermals der letzte Beweis genügenden Aufschluss und es wird dort von Plato selbst eine scheinbare Differenz mit dem hier Gesagten aufgezeigt und seinem System entsprechend gelöst. Ein neuer Hinweis dieses Beweises auf den letzten.

Dies der erste Kreis wissenschaftlicher Argumente, der, wie es Moses Mendelssohn in seiner Nachahmung unseres Dialogs darthut, Tod und Leben als Glieder einer stetigen Reihe von Veränderungen auffasst, die durch stete Uebergänge miteinander verknüpft sind und daher eine Vernichtung als einen nirgends in der Natur sich vorfindenden Sprung vom Dasein in's Nichts unmöglich machen. Ohne Zweifel hat dieser Beweis für den ersten Blick etwas Ueberzeugendes, wie jeder Analogieschluss aus der Natur auf's Menschenleben. Es liegt darin ein Wink für die tiefinnerliche Zusammengehörigkeit von Geist und Natur, dass uns solch ein Schluss stets anspricht. Indem Plato diesen Weg betritt, zeugt er eigentlich gegen sich selbst, da er den schroffsten Dualismus von Geist und Natur vertritt. Aber seinem Standpunkt genügt auch dieser Beweis noch bei Weitem nicht, er ist, wie schon bemerkt, blos eine unvollkommene Vorstufe. Der tiefe Gedanke dieses Beweises hat übrigens bis auf unsere Zeit seinen

---

[11] Arist. Metaph. XIV, 1.

[12] Diese Milderung der Kritik durch Berücksichtigung der platonischen Grundanschauung versäumt Kunhardt, Plat. Ph. S. 27.

[13] Ueberweg a. a. O. S. 102.

Werth behalten, er klingt uns in dem Worte eines neueren Dichters schön entgegen: „Todesblüthe ist das Leben, Lebensblüthe ist der Tod." Auch die alten Dichter kennen diesen Gedanken schon in ähnlicher Form. „Wer weiss denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist — und Sterben Leben?" lautet ein Wort des Euripides, welches sich bei Plato als Citat findet[14]. Und der alte orientalische Phönix, was ist er anders als dieser platonische Beweis im bunten Federkleid der Poesie? Was hier und da schon vor ihm als dunkle Ahnung, als vereinzeltes Dichterwort auftritt, das hat Plato hier zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gemacht, deren Mängel ebenso gut wie ihre hohen Gedanken wir im Vorigen genügend beleuchtet zu haben meinen. — Mag das Urtheil über den Werth dieser Betrachtung ausfallen wie es will, auf jeden Fall wird man sich lieber in dieser edlen und geistvollen Weise in die Anschauung des Kreislaufs des Lebens versenken, als in der heut zu Tage vielbeliebten phantasielosen und unerquicklichen Manier — vielleicht auch manchmal Manie —, welche als Resultat Sätze gewinnt wie diese: „Das ewige Kreisen des Stoffes ist die Seele der Welt" oder: Der Stoff ist unsterblich; — der Gedanke erweist sich als eine Bewegung des Stoffes[15].

2.

Der psychologische Beweis.

p. 72E—77A.

Ein Kreislauf ist das Leben. Die Seele bleibt nicht im Tode, sie kehrt zum Leben zurück. Soweit bisher. Wenn das richtig ist, — so spinnt sich der Gedanke nun weiter, — dann müssen sich doch wohl in unserer Seele die Spuren eines früheren Daseins entdecken lassen. Gelingt das, so ergiebt sich daraus ein neuer Grund für ihre Fortdauer nach Abwerfung des gegenwärtigen Leibes. Diese Untersuchung bildet den Inhalt des sogenannten psychologischen —, oder des Erfahrungs-Beweises aus der Wiedererinnerung. Er geht fort zur Betrachtung der Welt des Wissens in der Seele und findet darin ein Erbtheil früheren Lebens, eine

[14] Gorgias p. 492.
[15] Moleschott: Der Kreislauf des Lebens p. 44. 376.

Mitgift für die Seele aus dem Zustande der Präexistenz zu ihrer Verbindung mit diesem Körper.

Wir geben wieder den Gedankengang in möglichst gedrängter Kürze.

„Erlernen ist nichts anderes als ein Sicherinnern"; dieser Satz wird an die Spitze gestellt, und hierauf zuerst eine Definition des Erinnerns gesucht. Wir sehen oder hören etwas und knüpfen daran die Vorstellung von etwas Anderem; beim Anblick einer Leier stellen wir uns den uns bekannten Besitzer vor — obwohl er als Mensch doch der Leier unähnlich ist! — ebenso wie wir beim Anblick seines Bildes — das ihm ähnlich ist — uns seine Person vorstellen. So kann also die Vorstellung eines Dinges ebensowohl aus der Wahrnehmung eines ihm Aehnlichen als eines ihm Unähnlichen entstehen. Eine auf diese Weise hervorgerufene Vorstellung nennen wir Erinnerung. Erinnerung ist somit: die Vorstellung eines Gegenstandes, hervorgerufen durch sinnliche Wahrnehmung eines anderen, ihm ähnlichen oder unähnlichen Gegenstandes. In dem Fall nun, dass wir in dieser Weise von Aehnlichem an Aehnliches erinnert werden, wie vom Bilde an den Menschen, fragen wir uns unwillkürlich, wie nahe das Aehnliche seinem Urbild komme, wir vergleichen. Hier begegnet es uns, dass Dinge z. B. zwei Hölzer, die uns als gleich erscheinen, doch auch Seiten bieten, in denen sie sich nicht ganz gleichen. Nur das Gleiche an sich (d. h. der Begriff, die Idee des Gleichen) erscheint uns nie als Ungleichheit. Beim Anschauen der gleichen Dinge merken wir jedoch stets, dass dasjenige, was einem andern gleichen will, demselben doch nachsteht, ihm nicht ganz gleichkommt. Um das aber merken zu können, mussten wir das Original doch zuvor gesehen haben. Nun merken wir aber, dass die gleichen Dinge immer dem „Gleichen an sich" nachstehen. Also mussten wir, um auch das merken zu können, nothwendigerweise vorher das „Gleiche an sich", so zu sagen das Original des Sichgleichens der Dinge gekannt haben. Im Bereich der Sinne strebt Alles nach dem Gleichen, bleibt aber hinter ihm zurück, d. h. alle sinnliche Wahrnehmung besteht in der Beziehung der Dinge aufeinander nach ihrer Gleichheit. Sobald wir Sinne haben, also gleich nach unserer Geburt, beginnt diese Thätigkeit. Wir müssen also die Kenntniss des Gleichen schon vor unserer Geburt empfangen haben, nach dem obigen Grundsatz, dass das Original dem nach ihm Strebenden vorangehen müsse. Was hier vom

„Gleichen an sich" entwickelt worden ist, wird nun übertragen auf Alles, was wir mit dem Merkmal „an sich" stempeln, die Kenntniss des Schönen, Guten, Gerechten an sich müssen wir in derselben Weise schon vor der Geburt erhalten haben. Bei derselben verlieren wir allerdings diese Erkenntniss, — die Seele trinkt beim Eintritt in dieses Leben vom Strom des Nichtgedenkens Ameles[1], aber durch den alsbald eintretenden Gebrauch der Sinne erlangen wir diese Erkenntniss wieder, indem wir Alles auf diese vorher erkannten „An sich" beziehen. Darin besteht das Lernen. So ist alles Lernen eine durch Aehnliches oder Unähnliches hervorgerufene Wiedererinnerung an das früher Besessene aber in der Geburt Vergessene. Es existiren also, so wird diese Entwicklung geschlossen, die Seelen schon früher, ehe sie in menschlicher Gestalt waren, ohne Körper und sie besassen vernünftige Einsicht. — Der praktische Beweis dafür, dass alles Lernen nur Wiedererinnerung sei, wird im Meno so gegeben, dass gezeigt wird, dass die Menschen auf richtig vorgelegte Fragen Alles von selbst so sagen, wie es sich verhält. Die Wahrheit wird an einem Beispiel dargethan. Sokrates führt einen der Messkunst ganz unkundigen Sclaven blos durch geschickte, sein Wissen hervorlockende Fragen zur Selbstauffindung des Satzes, dass die Diagonale jedes Quadrats die Seite eines doppelt so grossen sei. Die Ansichten über den Werth dieses Probestückes der sokratischen Mäeutik sind freilich verschieden; Ast meint, es sei sehr schlecht ausgefallen[2], die Popularphilosophen hielten es so hoch, dass sie den Meno zur Grundlage ihrer Methode machten. —

Unterwerfen wir nun diese Theorie einer näheren Betrachtung.

Was hatte den Plato bestimmt, eine Präexistenz der Seele anzunehmen, diese Frage werden wir uns vor Allem beantworten müssen. Er hatte, geleitet durch seine tiefe Anschauung des Lebens, die Ueberzeugung gewonnen, dass sich die Wirkungen und Kräfte der Seele nicht aus der Materie ableiten lassen, so musste sein Blick suchend weiter schweifen. Für zwei Thatsachen fand er im gegenwärtigen Dasein keine Erklärung, für das Lernen und für das begriffliche Wissen. Wenn die Sophisten gegen die Möglichkeit des Lernens sagten, das Bekannte könne man nicht

---

[1] Rep. X. p. 620.

[2] Ast, Platons Leb. S. 403.

lernen, das Unbekannte nicht suchen[3], so fand Plato die Antwort hierauf so, dass er sagte, das Unbekannte muss in gewisser Beziehung auch ein Bekanntes sein, — ein Bekanntes, weil früher gewusst, ein Unbekanntes, weil jetzt vergessen — aber eben darum ein Wiederzufindendes, d. h. ein zu Lernendes. So ist ein Lernen nur durch die Annahme einer präexistirenden Seele möglich. Und weiter führt die Begriffsbildung mit Nothwendigkeit zu demselben Resultat. Wir gewinnen die Begriffe aus der Vielheit der Wahrnehmungen durch die geistige Ineinssetzung[4]. Wie wäre das aber möglich, die Begriffe aus den Dingen zu gewinnen, da sie ja in keinem Dinge rein liegen, — wenn sie nicht schon in der Seele schlummerten und uns vor aller Anschauung — also vor diesem Leben — gegeben wären. Folglich muss die Seele in der Präexistenz sie erhalten haben[5]. Beim Anblick der diesseitigen Abbilder erwacht also in der Seele die Erinnerung an die früher geschauten Urbilder. Diese Urbilder sind aber die Ideen, wenn dieselben auch in unserem Beweis zunächst nur logisch, als Begriffe, als das „An sich" der Dinge, d. h. als Vorstellungsallgemeinheiten erscheinen. Indem so die Ideen, „die Wahrheit der Dinge", wie sie später in unserem Dialog heissen[6], nicht Einzelanschauungen aus früherem Leben, nicht die mannigfachen Dinge, zum Gegenstand der Erinnerung gemacht werden, haben wir hier eine reinere, vergeistigte Form der orphisch-pythagoreischen Ansicht[7], und die Lehre Plato's wird uns als eine aus seiner Zeit herausgeborene erklärlich und als eine über die frühere Ansicht hinausgehobene werthvoll. Es erscheint demnach die Wiedererinnerungstheorie gleichsam als das Band, mit welchem Plato die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung mit seiner Begriffsphilosophie verbindet; zugleich erkennen wir den engen Zusammenhang dieser seiner Lehre von der Erinnerung mit der Grundlage seines Systems, der Ideenlehre, und zwar so, dass diese mit Nothwendigkeit jene fordert und umgekehrt, dass jene nicht ohne diese denkbar und haltbar wäre.

Soviel über das Woher der platonischen Wiedererinnerungs-

---

[3] Zeller I. S. 771.
[4] Susemihl I. S. 244.
[5] Phaedo p. 72. Phaedr. p. 249. Meno p. 80.
[6] ἀληθεία τῶν ὄντων Ph. p. 99 E. Meno 86 A.
[7] Steinhart IV. S. 416.

lehre. Aber die Thatsache anerkennen, dass diese Ansicht aus der Grundlage des Systems, aus dem sie erwachsen, zu erklären und zu verstehen ist, heisst freilich noch lange nicht, die Unwiderlegbarkeit derselben behaupten. So wenden wir uns nunmehr zur Kritik der hier vorgetragenen Lehre.

Sie ruht, wie wir sehen, auf der Voraussetzung, dass es selbständige, allem Werden zu Grunde liegende, hinter den Erscheinungen als wahre Realitäten ruhende Ideen giebt. Dass das ein unbewiesener und unbeweisbarer Satz ist, und dass Plato hier in einer Selbsttäuschung befangen ist, wenn er das thatsächlich von den Dingen Abstrahirte als ein Präexistirendes, Ueberweltliches setzt, das haben wir oben bereits dargethan und darüber kann die heutige Philosophie kaum in Zweifel sein. Müssen wir so die Grundlage stürzen, so fällt freilich der ganze Bau. Aber wir gehen noch weiter. Gesetzt, der platonische Ideengrund wäre fest, selbst dann ist der Schluss von hier auf die Präexistenz der Seele noch als ein übereilter zu betrachten, den der aus der Wiedererinnerung geführte Beweis nicht genügend zu stützen vermag. Zugegeben also, es giebt ewige Ideen, zugegeben ferner auch, die Seele findet bei ihrem Erwachen diese Ideen in sich fertig vor und sie werden nicht erst durch Abstraction vom sinnlich Geschauten von ihr gewonnen — selbst dann — sagen wir, bleibt uns noch eine näher liegende Auskunft als die von Plato behauptete, nämlich die Annahme angeborener Ideen, welche, um mit Leibnitz zu reden, nicht explicite, sondern virtualiter, nicht in bewusster Weise und klar entwickelt, sondern nur der Anlage nach und entwicklungsfähig, keimartig in der Seele schlummern. Der Unterricht würde hierbei eine ähnliche Aufgabe haben wie bei Plato, das schon Vorhandene herauszulocken, nur dass es hier ein Herausbilden des nur als Möglichkeit Gegebenen sein würde, während es bei Plato ein Herausholen des schon als Wirklichkeit, wenn auch verdeckt Vorhandenen ist. Diese jetzt dargelegte Ansicht ist die, welche der beliebten sokratischen Lehrmethode auf den Philantropie-Anstalten des vorigen Jahrhunderts zu Grunde liegt, welche von der Voraussetzung der angeborenen Begriffe ausgeht, wie sie wol der Lehrweise des historischen Sokrates zu Grunde lag. Plato geht noch einen Schritt weiter und so lässt er seinen Sokrates die Möglichkeit, dass wir die Ideen zugleich mit der Geburt empfangen haben könnten, am Schluss dieser Erörterung widerlegen. Plato macht sich nämlich selbst diesen

Einwand, ob nicht für die Aufnahme dieses Wissens, nämlich des begrifflichen, noch der Zeitpunkt der Geburt übrig bleibe[8] und kann denselben freilich nicht anders abweisen, als dass er auf die oben entwickelte Ansicht vom zeitweiligen Verlust dieser Ideen bei der Geburt durch's Vergessen und die sich daraus ergebende Unmöglichkeit, dass wir in demselben Momente — nämlich der Geburt — diese Dinge erhalten und wieder verlieren — zurückweist — d. h. er hat eben keinen andern Grund als die dort ausgeführte Ideenlehre. Nach dieser tritt für die mit den Ideen ausgestattete Seele bei der Berührung mit der Materie im Moment der Geburt eine solche Betäubung ein, dass das höhere Bewusstsein schwindet[9]; wie ein Mensch, der plötzlich in einen dunklen Kerker gestossen wird, eine Zeit lang gar nicht zu sehen vermag, bis allmählich die Umrisse der Gegenstände für das Auge wieder hervortreten. Der Einwand aber, dass das Bestreben unseres Geistes, die ähnlichen Dinge auf einen allgemeinen Begriff zu beziehen, als das Vermögen der Begriffsbildung neben anderen Seelenvermögen uns angeboren sein könne, und dass z. B. der Begriff der Gleichheit — an den sich ja seine Darlegung anschloss, uns erst durch das Anschauen gleicher Dinge zum Bewusstsein komme und an diesen Dingen aus seinem uns gegebenen Keim sich entwickele, diesen Einwand hat Plato weder widerlegt, noch konnte er ihn von seinem Standpunct aus widerlegen.

Es würde die hier als Einwendung gegen die platonische Lehre vorgetragene Ansicht die — vielleicht richtige — Mitte zwischen den drei überhaupt möglichen bilden, welche sich bieten, sobald wir nur einen selbständigen Geist oder denkende Vernunft statuiren. Entweder nämlich ist dieser Geist von vornherein ausgestattet mit ausgebildeten, fertigen Ideen, deren er sich alsbald bewusst wird — so Plato —, oder ihm sind zwar angeborene Ideen aber in der oben erwähnten von Leibnitz vertretenen Weise nur der Anlage nach mitgegeben, — oder endlich, er erscheint ganz besitzlos, erst durch die Wahrnehmung der äussern Dinge beginnt er zu erwerben, so der Sensualismus Locke's. Wenn letzterer den Geist eine *tabula rasa*, ein unbeschriebenes Blatt nennt, und wenn Leibnitz ihn mit einem Marmor vergleicht, in

---

[8] p. 76 D.

[9] Wie in unserem Dialog, so Phädr. 248. Staat 519 A. 611 C. u. a. Gesetze 828 E.

welchem die Adern die Gestalt der Bildsäule präformiren, so schaut Plato im Geist schon die ausgemeiselten fertigen Götterbilder und liest auf seinen Tafeln bereits die ewigen Gedanken der Wahrheit — wenn auch jene zunächst verhüllt sind, diese erst nach und nach für's Auge deutlich hervortreten. Wenn Locke die Wahrheit des Satzes verficht: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, so würde Plato diesen Satz ganz einfach umkehren: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu;* wenn daher bei Locke der Geist den Sinnen dafür dankbar sein muss, dass sie ihm sein weisses Blatt nach und nach beschreiben, so muss der Geist Plato's den störenden Sinnen ewig zürnen, und ihnen stets ein *noli perturbare circulos meos* zurufen. In der Mitte möchten wir auch hier die Wahrheit suchen, — weder den Sinnen unterwürfigen Dank schulden, noch sie mit wegwerfendem Zorn behandeln soll der Geist; — die Harmonie des Lebens und der Kräfte herzustellen muss das Streben der rechten Psychologie sein; wir sprechen also dem Argument Plato's die Richtigkeit und seiner Betrachtungsweise die lebensvolle gesunde Wahrheit ab. Als der Grundfehler seiner Erinnerungslehre ist demnach der zu bezeichnen, dass er die Ideen, — die entweder durch die sinnlichen Dinge und die sich derselben bemächtigende Reflexion überhaupt erst gebildet, oder, wenn angeboren, doch erst durch Geistesthätigkeit entwickelt und so gewonnen werden müssen, — als im Geist fertig vorhandene und nur aus dem Schlummer der Vergessenheit in's neue Dasein zu rufende angesehen wissen will. Ob man freilich gegenüber diesem schroffen Idealismus, diesem starren Dogmatismus Plato's den Standpunkt des Kriticismus oder des durchgeführten subjectiven Idealismus einzunehmen hat, oder den des reinen Empirismus[10]), darüber können die Ansichten getheilt sein;

---

[10] Ohne Zweifel wird man von vornherein jedem System das Recht zusprechen müssen, von seiner Grundlage aus und mit seinem Massstab ein anderes philosophisches System zu messen, und es muss daher als ein Act philosophischer Intoleranz erscheinen, wenn Cousin (*Cours de l'histoire de la philos.* 1828, 12. leçon p. 33) über Tiedemann (*Dialog. Plat. argumenta* 1786) urtheilt: *on ne peut s'empêcher de sourire, en le voyant appliquer à des pareils monuments la petite mesure de la philosophie de Locke.* — Allerdings dürfte der Standpunct Locke's — den freilich Cousin viel zu sehr unterschätzte — als der vom platonischen System am Weitesten abliegende, für eine Beurtheilung des letzteren ziemlich ungünstig sein. „Willst du den Dichter recht verstehn, musst du in Dichters Lande gehn" — dies Wort gilt auch hier; nur wer in's Ideenland des

auf jeden Fall aber wird eine Stellung gegen diesen objectiven Idealismus einzunehmen sein; das dürfen wir wohl als das sichere Ergebniss dieser Untersuchung aussprechen. Mit demselben Recht übrigens, mit welchem Plato aus seinen in der Seele lebenden Ideen auf die Präexistenz der Seele schliesst, könnte man auch aus diesen Ideen auf ein göttliches Wesen schliessen, welches der Seele im Moment der Geburt oder des Eintritts in den Leib dieselben hineingebildet, könnte also auf das Vorhandensein der Ideen in der Seele ebensogut einen Gottesbeweis gründen, wie es ja thatsächlich geschehen. Und das ist eigentlich der werthvolle Kern dieses Argumentes: In der Seele wohnt ein über den Sinnendingen Erhabenes, von diesen nicht Gewirktes, ein Göttliches, das nicht von Aussen hereinkam, sondern von Innen nach Aussen wirkt. Das über den Dingen schwebende Gemeinsame liegt in der Seele und dies nennt Plato die Ideen. Dieser Inhalt an göttlichen Gedanken erhebt die Seele über die Welt des Sichtbaren und darin liegt eine Bürgschaft für ihre Unsterblichkeit. Diesen Inhalt als ein Wissen vom Ewigen, Unwandelbaren — denn das sind ja die Ideen — herausgestellt zu haben, darin ruht der Werth dieses Beweises. So zeigt es sich, wie hier die Seele wieder um eine Stufe höher aus der Welt der Erscheinungen herausgehoben wird, als es in den früheren Argumentationen der Fall war. Dass das Göttliche aber als ein unmittelbares Wissen erscheint, ist von der platonischen Gesammtanschauung gefordert, nach welcher eben die Erkenntniss als das höchste Ziel erscheint; und dass dies Wissen der Seele in der Präexistenz zu Theil geworden sein soll, das ist die vom platonischen System geforderte Form der Darstellung, als deren Gedanke ohne Zweifel dieser sich herausstellt, dass die Seele des Göttlichen theilhaft, dass sie göttlichen Geschlechts nud darum unsterblich ist. In dieser Auffassung mus uns die herrliche Schilderung[11] unterstützen, welche Plato von dem Zustand der Seele entwirft, wenn die Ahnung des Höheren zum ersten Mal ihr aufgeht — sie wird von staunendem Entzücken ergriffen, geräth in Begeisterung und jene erhabene Verwunderung beginnt, die der Anfang aller Philosophie, alles Wahrheitsstrebens ist[12]. Das will also dieses Argument: am gött-

---

Dichterphilosophen Plato wandert, — nur der wird dem Wolkenflug seiner Gedanken folgen können.

[11] Theätet 155 D.

[12] Zeller. II. 384.

lichen Inhalt der Seele ihre Erhabenheit und Anwartschaft auf Unsterblichkeit nachweisen. Diesen Gedanken werden wir als einen eben so tiefen als wahrheitsvollen anerkennen, ohne der Art und Weise seiner Begründung durch die Wiedererinnerungslehre unsere Zustimmung zu geben.

Dieser Beweis schaute, vom vorigen dazu veranlasst, rückwärts, zeigend, dass, wie das wahre Wesen der Dinge schon längst vor unserer Geburt dagewesen, so auch die Seele, als dieses Wesens theilhaftig, schon vor diesem Dasein gelebt haben müsse. Dass daraus jedoch noch nicht die Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung von diesem Körper mit Nothwendigkeit gefolgert werden könne, darauf macht Plato nunmehr selbst aufmerksam[13]. Wie daher der erste Beweis den Rückblick des zweiten fordert, so verlangt dieser wieder unbedingt den Hinausblick des dritten; es ist mit der Präexistenz erst die Hälfte bewiesen[14]. Zwar weist Plato darauf hin, dass diese Argumentation im Zusammenhang mit der ersten eigentlich die Sache erschöpfe, und so schien es namentlich bei der Ankündigung dieses zweiten Beweises, aber doch wird die Entwickelung nun weiter gesponnen, und das muss geschehen, wenn das Letzte nicht mangelhaft bleiben soll. Das ist eben das Kunstvolle des Baues, worauf wir in der Einleitung hinwiesen; wie ein Stein auf dem andern ruht, diesen gleichsam abschliessend, aber des Abschlusses durch einen neuen wieder bedürftig, so ist es hier. Unser zweiter Beweis erschien als Ergänzung des ersten, nun trägt er neben dem Charakter des Ergänzenden zugleich den der Ergänzungsbedürftigkeit. Dies wird sich sogleich zeigen.

3.

Der metaphysische Beweis.

p. 78 B — 80 E.

Ist das Leben wirklich ein Kreislauf, so muss auch die Seele diesem Gesetz unterworfen sein, sie kann ihren Anfang nicht erst hier genommen haben, ihr Dasein muss sich in frühere Zustände verfolgen lassen — so schloss sich die Untersuchung über die Präexistenz an die des ersten Beweises an. Diese neue Unter-

---

[13] p. 77 B.
[14] p. 77 C.

suchung nun führte zur Betrachtung des Inhalts der Seele und hier liegt der Anknüpfungspunkt für den neuen Beweis. Der Inhalt der Seele zeigt ihre Verwandtschaft mit den Ideen, diese aber stehen als das Einfache und Unvergängliche dem Vielfachen und Vergänglichen gegenüber. Also in der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen und der sich hieraus ergebenden Einfachheit und Unauflösbarkeit derselben liegt der Schwerpunct dieses Argumentes.

Die Wahrheit der Präexistenz lässt noch nicht ein späteres Zerstieben der Seele als etwas Unmögliches erscheinen. So muss an diesen obigen Gedanken wieder angeknüpft werden[1]. Der Begriff des Zerstiebens wird nun zunächst fester in's Auge gefasst. Wie ist das Ding beschaffen, dem ein Zerstieben zukommt, und wie das andere, dem dies nicht widerfahren kann — so wird gefragt, und die Antwort ist bald gefunden: dem Zusammengesetzten steht eine Auflösung bevor, das Nichtzusammengesetzte — wenn es ein solches giebt — hat dies Schicksal nicht zu fürchten. Was sich unter verschiedenen Verhältnissen immer wieder anders darstellt, das muss ein Zusammengesetztes sein, — was aber seine Gestalt immer gleichmässig bewahrt, das wird das Nichtzusammengesetzte sein. Ein solches ist nun die Wesenheit, das Gleiche, Schöne an sich, kurz jedes „An sich", dies ist keiner Veränderung unterworfen, es ist ein Einfaches. Es wird nun weiter an Beispielen gezeigt, dass das Zusammengesetzte und daher Auflösbare zugleich das Sichtbare ist, hingegen das Nichtzusammengesetzte, das Einfache sich mit dem Unsichtbaren deckt; jenes ist mit den Sinnen des Körpers, dieses nur mit dem Denken der Seele zu erfassen. So scheidet sich das Sichtbare, welches zugleich ein Veränderliches ist, vom Unsichtbaren und Unveränderlichen. Der Mensch vertheilt sich auf diese beiden Arten des Seins so, dass der Leib dem Sichtbaren, die Seele dem Unsichtbaren zufällt. Wenn die Seele durch Hülfe des Körpers etwas betrachtet — so wird auf frühere Untersuchungen zurückverwiesen —, dann wird sie unruhig und verwirrt, taumelt gleichsam wie betrunken, weil sie das Wandelbare, sich niemals gleich Bleibende anschaut; wenn sie aber rein für sich betrachtet, sich dem Reinen, immer Seienden und sich gleichmässig Verhaltenden zuwendet, so hat sie Ruhe und bleibt sich gleich — sie gelangt

[1] p. 78 B.

hier zu vernünftiger Einsicht, was ihr dort nicht möglich war; so ergiebt sich, dass sie dem sich gleich Bleibenden, dem Unsichtbaren, dem Göttlichen verwandt sein muss, weil sie bei dessen Betrachtung allein Befriedigung findet. Und — ein neuer Beleg dafür, dass die Seele dem Unwandelbaren, Göttlichen verwandt sein muss, ist der, dass sie die Obmacht über den Körper hat, sie gebietet ihm und dieser muss sich beherrschen lassen. Das Herrschende ist aber ohne Zweifel ein Göttliches, während das Beherrschtwerden dem Sterblichen zukommt. Und noch ein Wahrscheinlichkeitsgrund: Nicht einmal der Körper, der sich doch nach dem Vorhergehenden genügend als der geringere Theil erwiesen hat, nicht einmal dieser vergeht sofort nach dem Tode —, ziemlich lange halten seine Theile noch zusammen und es ist sogar möglich — wie Aegypten den Beweis liefert, die Todten unendlich lange zu erhalten. Wie sollte nun die Seele, das Bessere, sogar noch schneller zerstieben und sich auflösen, als der geringere Körper? Das Resultat also: die Seele ist dem Einfachen, dem Unauflöslichen, dem Vernünftigen, dem Göttlichen verwandt und beweist das thatsächlich schon durch ihre Herrschaft, die sie auszuüben vermag, während der Körper dem Gegentheil von all Diesem zugehört, daher anzunehmen, dass sie — da nicht einmal der Körper gleich vergeht — erst recht ein längeres Dasein haben werde.

Worin liegt nun der Fortschritt dieses Argumentes; wurde nicht schon im vorigen das Göttliche in der Seele gefunden? Gewiss, aber eben „gefunden,“ gefunden als ein ihr früher eingeflösster Inhalt; hier nun entwickelt sich dieser in seiner vollen Kraft, was dort ein in der Form des Wissens gegebener göttlicher Inhalt war, zeigt sich hier als Verwandtschaft mit dem Göttlichen, was dort aus dem Schlafe des Vergessens erwachte, wird hier That und Wahrheit, was dort als ein der Seele verliehener Besitz erkannt wurde, zeigt sich hier als ihr eigentliches tief innerstes Wesen und so trägt hier die Erhabenheit der Seele im Erkennen und Handeln den völligen Sieg über das Körperliche, Sinnliche und Vergängliche davon.

Wenn der erste Beweis von der Objectivität des Daseins ausging, so stellt der zweite dieser Objectivität die Subjectivität des Denkens und Erkennens gegenüber und der dritte erkennt die Wesenseinheit zwischen Object und Subject oder Sein und Den-

ken an; der denkende Geist und die gedachten Ideen sind gleich einfach und gleich ewig[2].

Wir sehen hieraus, wie auch dieser Beweis aus der Ideenlehre herauswächst; die Entwickelung dieser Lehre geht Hand in Hand mit der Begründung der Unsterblichkeit, vom Unbestimmteren zum Bestimmteren. Während die Ideen am Anfange der Darstellung erst in der allgemeinen Form der Begriffe auftraten, erscheinen sie nun in ihrer eigentlichen Gestalt. Sie vertreten das Sein, die Körperdinge das Werden, das ganze Forschen der Seele strebt aber von dem letzteren zum ersteren hin. Die Sinne wecken den unruhigen Zweifel, erst wenn das Sinnliche ganz abgestreift, gelangt die Seele zur Ruhe der Betrachtung. Daher muss die Seele, ihrer Natur nach, dem ruhenden, unveränderlichen Sein näher stehen als dem Werden[3]. Die Behauptung der Einfachheit der Seele gründet sich also lediglich auf ihren Zug zum Einfachen, Bleibenden, d. h. aber auf die Ideenlehre. Giebt es aber nicht solche ruhig in sich verharrende unwandelbare, ewig sich selbst gleiche, einartige Substanzen, deren wesentliche Grundbestimmungen Einfachheit und Unvergänglichkeit sind — als welche die Ideen hier erscheinen[4] — nun so kann eben auch von keiner Verwandtschaft der Seele mit denselben die Rede sein; — unser ganzer Beweis aber ruht ja auf der Voraussetzung dieser Wahlverwandtschaft zwischen Seele und Ideen. Wenn das Einfache, das Unwandelbare eine blose Abstraction von dem uns umgebenden Vielfachen und Wandelbaren, eine leere, willkürlich durch das Princip des Gegensatzes von unserer Seele gewonnene Form ist, nun so stürzt Alles, was Plato von der Verwandtschaft der Seele mit diesem Einfachen und Unzerstörbaren lehrt. Was wir zeigen wollten, ist also nur, dass, wenn der Boden der Ideenlehre wankt, auch dieses Argument — wie wir es bei den früheren schon erkannt — nothwendig in ein Nichts zerfallen muss.

Aber wir stellen uns noch einmal auf Plato's Grund, um von hier aus die Nebenstützen dieses Argumentes zu prüfen. Vorauszuschicken ist jedoch, dass Plato selbst hiermit noch keinen unumstösslichen Beweis gegeben zu haben meint. Ueberhaupt stellt er dieses Argument, welches, weil von der Einfachheit der Seele

---

[2] Steinhart S. 417.

[3] Susemihl II. S. 433.

[4] Steinhart S. 439.

auf ihre Unzerstörbarkeit schliessend, dem metaphysischen oder ontologischen der neueren Philosophie entspricht, bei Weitem nicht so hoch, als dies später geschehen, er folgert noch nicht aus dem Begriff der Materie die Unmöglichkeit des Denkens, sondern nur aus der Selbstthätigkeit der Seele und ihrem Denken, dass sie ein Wesen von anderer Natur sein müsse, als der Körper[5]. Es ist hier eigentlich immer noch von einem Vergleich zwischen Welt und Seele die Rede, wie wir oben sagten, denn der reine Begriff der Seele wird hier noch nicht der Betrachtung unterworfen, so wird auch, genau genommen, die Seele noch nicht als das Einfache, Göttliche schlechthin, sondern nur als ein ihm Aehnliches und Verwandtes hingestellt. Wenn man alle Dinge in Zusammengesetzte und Einfache theilt, so ist die Seele am meisten unter Allem diesem Einfachen zugethan, so kann bei Plato dieser Beweis gar nicht so hoch stehen, als der neuere metaphysische, welcher die Seele als das Einfache betrachtet, das kann jedoch abermals die platonische Seele nicht sein, denn sonst wäre sie ohne Weiteres die Idee selbst, Seele und Ideen sind aber nicht identische Begriffe, die Ideen sind ohne Seele, aber nicht die Seele ohne die Ideen denkbar, diese bilden den Inhalt jener. Moses Mendelssohn verarbeitet diesen platonischen Beweis im Sinne des späteren metaphysischen. Während er den zweiten und vierten Plato's übergeht, formulirt er diesen etwa so: Gesetzt, die Seele bestehe aus Theilen, so müssen diese entweder lebendige oder leblose sein. Lebendige Theile der Seele anzunehmen, wäre sinnlos — denn das wäre eigentlich eine Mehrheit von Seelen, — leblose aber könnten nie in ihrer Zusammensetzung ein lebendes, denkendes Wesen geben. Hier ist die Darlegung des Plotinus mit hineingewebt, auf jeden Fall über den platonischen Beweis hinausgegangen. Wollte Plato die Seele als das Einfache schlechthin bezeichnen, so bliebe kein Platz für die Ideen in seinem System, darum spricht er es klar aus, dass die Seele dem Wesen der Ideen verwandt und darum ihnen zugewandt ist, während sie vom Sinnlichen sich unwillig abwendet. Der Satz des Parmenides, dass Denken und Gedachtes Eins sei, wird hier also in Verbindung gebracht mit dem Satz der späteren Naturphilosophie, dass Aehnliches nur von Aehnlichem erkannt werden könne[6]. Wenn es

---

[5] Steinhart S. 440.
[6] Steinhart S. 417.

aber so steht, dann kann auch möglicher Weise der Seele zwar eine längere Dauer, weil edlere Beschaffenheit als dem Körper beschieden sein, aber die Ewigkeit der Fortdauer folgt, eben wegen der Beschränkung auf die Aehnlichkeit, hieraus noch nicht mit Nothwendigkeit. Das ist der Haupteinwand gegen dies Argument, der sich selbst vom platonischen Standpunkt aus — oder vielmehr gerade nur von diesem aus erheben lässt und welchen Plato, wie wir schon andeuteten, später selbst von den Mitunterrednern Simmias und Kebes zur Widerlegung im letzten Kreis einführen lässt.

Die Nebenstützen dieses vorliegenden Beweises sind allerdings von geringerer und leicht zu brechender Kraft. Wenn zum Nachweis dafür, dass die Seele dem Einfachen, welches zugleich als das Unsichtbare erkannt worden war, verwandt und ähnlich sei, ihre eigene Unsichtbarkeit betont wurde, so hat Plato mit Recht dies Argument gleich selbst wieder durch den Einwand entkräftet, dass dies ja möglicherweise eine blos für den Menschen vorhandene Unsichtbarkeit sei. Wenn ferner darauf hingewiesen wird, dass ja nicht einmal der geringere Körper sich gleich auflöse und dass dies also noch viel weniger von der Seele anzunehmen sei, so lässt Plato bereits dagegen vorbringen, es sei ja möglich, dass die Seele zwar mehrere Körper abnutze, schliesslich aber doch vom letzten, wie ein Weber von seinem letzten Gewande noch überdauert werde. Aber was ist denn die vermeintliche längere Dauer des Körpers? Doch wohl weiter nichts als ein langsam aber stetig sich vollziehender Auflösungsprocess, und es würde sich daher kaum etwas dagegen vorbringen lassen, wenn Jemand auf dies sonderbare Argument eben so sonderbar erwidern wollte: Gut, die Seele mag den Körper übertreffen und sich deshalb langsamer auflösen, ihr Zersetzungsprocess vollzieht sich — unsichtbar für uns wie ihr Leben — in ähnlicher Weise wie der des Körpers, er beginnt zu gleicher Zeit mit dem des Körpers und sie theilt mit diesem das Loos der Empfindungslosigkeit während dieser allmähligen Auflösung. Wir dürfen bei dieser Widerlegung allerdings nicht vergessen, dass auf das hier angegriffene Nebenargument keinerlei Gewicht im Dialog gelegt wird, es ist eben nur eine populär gehaltene Wahrscheinlichkeitsstütze, wie sie im Gespräch wohl verwendet wird.

Und wenn endlich die Herrscherkraft der Seele über den Körper betont wird, so könnte man dem entgegenhalten, dass thatsächlich bei Vielen, ja — wie Plato selbst früher geklagt, — bei

den Meisten der Körper, das Sinnliche, die Seele beherrsche, dass „der Weihstabträger Viele, der Bacchusbegeisterten Wenige" seien, dass also thatsächlich weit öfter der Körper die Obmacht habe und demnach die grössere Herrscherkraft besitzen und deshalb eben zum Herrscher gesetzt sein müsse.

Aber wie wenig auch diese Untersuchung, gleich der vorigen, geeignet sein konnte, einen wissenschaftlich unumstösslichen Beweis zu liefern, so werden wir doch der consequenten Durchführung des schon im vorigen Argument von uns entdeckten herrlichen Gedankens unsere Bewunderung und wohl auch Zustimmung nicht versagen dürfen.

Wenn wir oben in den der Seele eingepflanzten Ideen die Ahnung des Göttlichen im Menschen, wie es der hohe Geist eines Plato schaute, finden zu können glaubten, so bietet uns dieser Beweis mit seiner Darstellung der einfachen, dem Unsichtbaren zugewandten, unzerstörbaren Natur der Seele eine neue Stütze für jene Behauptung. Und das ist daher als das Grosse dieser Gedankenreihe hervorzuheben: Die Anerkennung der dem Ewigen und Göttlichen ähnlichen Natur der Seele im Gegensatz zu der zusammengesetzten, vielfachen, vergänglichen Natur des Körpers[7].

Dieses jetzt betrachtete Argument, gestützt, wie wir sahen, auf die Gemeinschaft und Theilnahme der Seele an den Ideen, erscheint im Timäus in Gestalt eines Hinweises auf die Güte dessen, der die Seele geschaffen. Das ist die populäre Form für die hier vorliegende wissenschaftliche, die nichts anderes andeutet, als die innige Verbindung der Seele mit der Idee, und zwar in diesem Falle mit der Idee des höchsten Gutes, des letzten und obersten Princips der platonischen Philosophie. Wir haben es also dort mit keinem neuen Argumente zu thun.

So stehen wir am Ende dieser zweiten Entwickelungsreihe und damit zugleich am Schluss der indirecten Beweise. Dass die Unsterblichkeit der Seele in dieser Kette ihre wirkliche dialektische Begründung noch nicht gefunden hat, haben wir bereits erkannt. Was aber bisher gewonnen, ist nicht zu unterschätzen: das Verhältniss zwischen Seele und Welt ist von allen Seiten beleuchtet worden und der Charakter der Erhabenheit unserer Seele über die Körperdinge hat sich dabei enthüllt[8]; es hat sich her-

[7] Steinhart S. 440.
[8] Susemihl II. S. 433.

ausgestellt, dass sie, weil den Ideen verwandt, an deren Einfachheit und Unauflösbarkeit einen grösseren Antheil haben muss, als Alles ausser und neben ihr. Es wird nun darauf ankommen, diesen hier herrschenden Comparativ, der bei der Ergründung eines Verhältnisses die nothwendig gebotene Form war, zu beseitigen und zu einem reinen Positiv zu machen. Das kann aber nur erreicht werden, wenn die Seele rein an sich, ihrem Wesen nach betrachtet wird und diese Aufgabe stellt sich der letzte Kreis. Wenn es bisher hiess: die Seele dauert länger als der Körper, so lässt eben dieser Comparativ immer noch die Möglichkeit einer wenn auch späteren Auflösung der Seele offen. Dieser Comparativ „länger" ergab sich aus der Erörterung des Verhältnisses der Seele zum Körper und zu den sinnlichen Aussendingen. Daraus ein „absolut lange" d. h. „ewig" zu machen, ist eben nur möglich, wenn die Seele rein an sich betrachtet wird. Hierzu wenden wir uns nunmehr.

C.

Seele an sich.

Es wird an dieser Stelle des Gesprächs[1] klar ausgesprochen, dass es nun darauf ankomme, darzuthun, dass die Seele ganz und gar, durchaus — παντάπασιν — unsterblich und unvergänglich sei. Damit wird eine von der früheren sich unterscheidende Untersuchung eröffnet. Von den indirekten Beweisen wird zur rein dialektischen Begründung übergegangen. Die Seele an sich soll betrachtet werden, aus ihrem Wesen soll sich die Wahrheit der Unsterblichkeit ergeben. Aber giebt es denn Seele **an sich?** Diese Frage drängt sich stillschweigend zwischen ein. Nach einer Ansicht, welche lautet: Die Seele ist die Harmonie des Körpers[2] giebt es nur Seele an und im Körper. So muss vorbereitend diese Ansicht zurückgewiesen werden. Mit dieser Zurückweisung beschäftigt sich der negative Theil.

---

[1] p. 88 B.
[2] p. 88 D.

1.

Negativer Theil.

p. 91c — 95A.

Die Seele ist nicht die Harmonie des Körpers, das ist also der Inhalt dieses Abschnittes. Ist denn da aber nicht noch von einem Verhältniss der Seele zum Körper die Rede? Es scheint so, und darum wird auch diese Gedankengruppe von den Auslegern in der Regel entweder als eine selbständige[3] oder als ein Anhängsel des vorigen Beweises[4] betrachtet. Und gewiss kann man diese Erörterung als Abschluss des Vorigen betrachten, weil eben die Kette der Entwickelung auch hier nicht abgebrochen wird, man kann aber sicher mit nicht weniger Recht diesen negativen Theil als die unmittelbare Vorbereitung zu der vom Wesen der Seele ausgehenden Argumentation ansehen[5]. Denn, genau zugesehen, ist es doch ein Neues, was hier beginnt, da, wie in der Widerlegung gezeigt wird, die Ansicht, dass die Seele die Harmonie des Körpers sei, eigentlich die Leugnung einer selbständigen Seele ist und es ist die Erwägung dieser Ansicht daher als die unterste Stufe der Betrachtung über das Wesen der Seele ansusehen. Nicht von einem Verhältniss zwischen Körper und Seele, denn dies setzt das Vorhandensein beider voraus — sondern von einem völligen Auflösen der Seele, ich möchte sagen, Verduftenlassen der Seele im Körper ist im Grunde bei dieser Ansicht die Rede. Wenn die früheren Erörterungen von der Voraussetzung ausgingen, es giebt eine Seele, die in irgend welchem Verhältniss zum Körper steht, und von da aus ihre Unsterblichkeitsbeweise führten, so wird hier diese Voraussetzung zunächst gegen die Meinung derer vertheidigt, welche durch ihre Anschauung von der Seele nicht nur deren selbständige Fortdauer, sondern sogar ihr selbständiges Dasein in Abrede stellten. So muss hier zuvörderst untersucht werden, ob nicht etwa das, was wir Seele nennen, blos das Zusammenwirken körperlicher Kräfte, und daher von einer selbstthätigen Seele zu reden, eine blosse Täuschung sei.

Es handelt sich hier um Sein oder Nichtsein der Seele,

---

[3] Z. B. Ueberweg I. S. 112. — So auch Rettig, Plat. Phäd. S. 30.

[4] Bei Weitem die Meisten reihen diese Entwickelung mit an die vorige an.

[5] Zeller a. a. O. S. 531. Auch Gloël, de arg. in Pl. Phaed. cohaer. p. 17.

während bisher immer nur ein Sosein in Erwägung gezogen wurde. Allerdings wird das Sein nicht direkt bewiesen, denn das Sein der Seele ist die Grundvoraussetzung, auf welcher der ganze Dialog ruht, sondern es wird nur das Dasein der Seele gegen die Ansicht vertheidigt, welche die Seele im Körper aufgehen zu lassen geneigt war, und deshalb ist auch hier wieder vom Körper gegenüber der Seele die Rede, aber nicht wie früher, als von einem der Seele verbundenen, sondern als von einem die Seele scheinbar absorbirenden; es ist dies die letzte Katastrophe des Kampfes, aus welchem die Seele rein hervorgehen soll.

Ob es dem Plato freilich gelingt, das Dasein der Seele diesem Einwande gegenüber zu retten, ist eine andere Frage, die wir später zu beantworten haben werden. —

Dass aber in der That durch die Auffassung der Seele als einer Harmonie des Körpers, mit der wir es hier zu thun haben, nicht nur ihr einfaches Wesen, sondern eigentlich ihr Dasein und selbständiges Leben überhaupt in Abrede gestellt wird, wie wir soeben behauptet, das zeigt klar eine nähere Betrachtung dieser Ansicht, deren Keime wohl in den atomistischen Systemen zu suchen und deren weitere Ausführung der Pythagoreismus übernahm [6].

Der Körper besteht, — diese Anschauung liegt unserer Harmonie-Lehre zu Grunde — aus verschiedenen einander entgegengesetzten Bestandtheilen, aus dem Warmen und Kalten, dem Feuchten und Trockenen u. a. dergl. Diese Theile sind in einer glücklichen Mischung so zusammengesetzt, dass sie ein sich untereinander ergänzendes einheitliches Ganze bilden, gleichwie aus verschiedenen, aber doch im richtigen Verhältniss stehenden Tönen sich eine Harmonie ergiebt. Diese Uebereinstimmung der Theile des Körpers ist eben die Seele.

Dass diese Ansicht, die man als einen ideal gefärbten Materialismus bezeichnen könnte, auf den ersten Blick etwas sehr Gewinnendes und Wahrscheinliches — oder wahr-Scheinliches — hat

---

[6] Diogenes 9, 29 stellt den Zeno, Aristoteles Metaph. 4, 5 den Parmenides als den Urheber dieser Lehre auf. Als eine von den Pythagoreern vertretene bezeichnet sie Arist. de anima I, 4 und widerlegt sie ebenda. Vom Pythagoreer Philolaos als Vertreter dieser Lehre berichtet Somn. Scip. I, 14. und vom Aristoxenus Cic. Tusc. I, 10. — Claudius Mamercus, de stat. anim. II, 7 steht gleichfalls für sie ein.

und sich daher für die grosse Menge als recht annehmbar empfiehlt, das wird von Plato selbst zugegeben[7], und es hat sich auch in der That diese Ansicht, bald mehr ideal bald mehr materiell gewendet, wie im Alterthum so zu jeder Zeit sehr viele Freunde erworben; denn es scheint wirklich, als sei sie geeignet, den Dualismus zwischen Leib und Seele glücklich zu beseitigen.

Bei der idealeren Fassung dieser Ansicht erscheint die Seele zwar mit der Materie verbunden, aber doch als eine über ihr stehende reine Form, sie schwebt so zu sagen — wie der Dunst über den Wassern. Aus dieser selbst sehr dunstvollen und nebelhaften Anschauung entwickelte sich die andere realere, welche die Seele völlig in die Materie herabzog; wenn sie dort als das Resultat der Zusammensetzung körperlicher Theile erschien — wie der Dunst eine Folge der Bestandtheile des Wassers ist — so ist sie hier selbst aus diesen Theilen zusammengesetzt, wenn sie dort mit der Materie verbunden scheint, so ist sie hier mit derselben behaftet, dort zwar durch die Materie, aber doch über ihr — hier nicht durch sie, sondern auch in ihr[8]. Die Lehre einiger jüngerer Naturforscher, nach welcher die Seele als das Product von Nerven und Gehirnthätigkeit sich darstellt, kann man auch unter diese hier von Plato bekämpfte Harmonie-Lehre subsumiren. Schon aus der Möglichkeit, so Verschiedenes mit dem Satze „die Seele ist eine Harmonie“ zu decken, leuchtet die Unwissenschaftlichkeit dieses Satzes hervor.

Die verschiedenen Widersprüche und Unklarheiten nun, die sich zumal in der pythagoreischen Fassung dieser Lehre verbargen, werden von Plato scharfen Geistes an's Licht gestellt. Vier Gegengründe sind es, die er beibringt, um darzuthun, dass die Seele nicht nur nicht die Harmonie des Körpers, sondern — und dies ist der Kern seiner Argumentation — auch selbst an sich keine Harmonie sein könne[9]. Ob man übrigens vier, oder mit Ineinsfassung des zweiten und dritten Grundes, deren nur drei zählt, ist ziemlich gleichgültig. Auf jeden Fall ergänzen sich jene

[7] p. 92 D.

[8] Die ideellere Fassung war die ursprünglich pythagoreische; in der materiellen Färbung vertraten aber schon Zeno und Parmenides diesen Satz und am bestimmtesten Aristoxenus, der Schüler des Aristoteles. Dass darin thatsächlich die Leugnung einer selbständigen Seele liege, zeigt Lactant. Inst. VII. 13, 9.

[9] Susemihl S. 422.

beiden, aber doch bildet jeder seinen besonderen Gedankenkreis. Uebersichtlicher scheint es, hier vierfach zu gliedern. Wir geben nun erst die ganze Reihe der Gründe im Zusammenhang, bevor wir die Haltbarkeit der einzelnen prüfen.

Der erste Gegengrund Plato's stützt sich auf die früher aus der Erinnerungstheorie gefundene Präexistenz. Die Harmonie kann doch wohl nicht vor der Leier da sein, so kann also auch die Seele, wenn sie ein aus den Elementen des Körpers Zusammengesetztes ist, nicht früher sein, als das, woraus sie gebildet wird. Aber es ist oben zugegeben worden, dass das Wissen der Seele ihre vorzeitliche Existenz fordere. Ist also Seele schon vor dem Körper, so kann sie nicht eine erst aus der Stimmung des Körpers resultirende, also nach dem Körper sein[10].

Tiefer und aus der Sache selbst heraus argumentirt der zweite Beweis: Eine Harmonie ist etwas völlig Unselbständiges, sie richtet sich nach dem sie Hervorbringenden. Dies kann aber bald mehr, bald weniger zusammenstimmen, eine Harmonie lässt einen Gradunterschied höheren oder geringeren Einklanges zu und so ist die eine mehr, die andere weniger Harmonie. Uebertragen wir das auf die Seele, so ergiebt sich die Folgerung, eine Seele ist im höheren Grade Seele als die andere. Solch ein metaphysischer Gradunterschied aber, wie der der Harmonie, ist bei den Seelen nicht möglich. Was einmal Seele ist, lässt keine Vermehrung oder Verminderung zu. Hingegen — so schliesst sich das dritte Argument an — ist nach dieser Ansicht von der Seele als einer Harmonie der moralische Unterschied der Seelen, das Gute und Böse in denselben nicht zu erklären. Was ist Tugend und Schlechtigkeit nach dieser Ansicht? Etwa wieder eine andere Harmonie oder Disharmonie, sodass die gute Seele, einmal schon als Seele Harmonie, dann als gute noch eine Harmonie in dieser Harmonie, und die schlechte Seele, als Seele ebenfalls Harmonie, dann als schlechte eine Disharmonie in ihrer Harmonie tragen würde? Das wäre aber sinnlos. Wenn jede Seele eben als Seele Harmonie ist und nicht die eine Seele mehr Seele sein kann als eine andere, so kann auch nicht die eine Seele als Harmonie noch eine andere Disharmonie in sich tragen, es müssen also alle Seelen gleich gut, weil gleich sehr Harmonie sein. Einmal also, so wendet Plato

---

[10] p. 91 C—92 E.

ein, giebt es in der Harmonie einen Unterschied (den metaphysischen), der sich unter den Seelen als solchen nicht finden kann, und zum andern giebt es in den Seelen einen Unterschied (den moralischen), für welchen die Harmonie keine Analogie bietet. Es zerfliesst also diese Theorie bei näherer Betrachtung, wie der Klang der Saiten selbst, dem sie ihr Bild entnommen, in ein haltloses Nichts, in die leere Luft.

Und endlich das vierte Argument Plato's gegen diese Ansicht: Thatsache unseres Bewusstseins ist es, dass die Seele über die Triebe herrscht, dem Körper Widerstand leistet und ihm Gesetze vorschreibt. Wie kann aber in einer Stimmung etwas sein, was dem widerspricht, woraus sie entsteht? Das Product kann doch nicht gegen seine Factoren sein. Ist die Seele das Resultat des Körpers, so kann sie unmöglich die Kraft besitzen, ihm entgegen zu wirken. Es widerspricht also diese Annahme unserem Bewusstsein, „wir würden dadurch nicht mit uns selbst übereinstimmen" — und „es ist demnach auf keine Weise richtig, zu sagen, die Seele sei eine Harmonie", so schliesst Plato diese Widerlegung[11] Was sich somit auf den ersten Blick als eine annehmbare einheitliche Anschauung von der Seele empfahl, stellt sich thatsächlich als eine Aufhebung der sittlichen Unterschiede der Seelen und damit als eine völlige Leugnung des unabhängigen selbständigen Seelenlebens heraus.

Was ist nun von dieser Gegenargumentation Plato's zu halten? Der erste Gegengrund weist auf die Erinnerungstheorie zurück. Wer diese für wahr hielt, kann der letztbekämpften Ansicht nicht beitreten. Wer aber jene anzweifeln musste, für den kann natürlich auch dieser Grund keine Geltung haben. Es zeigt sich also, dass, da wir oben die Präexistenztheorie als auf der Ideenlehre ruhend erkannten, auch diese neue Gedankengruppe sich zunächst auf demselben Grunde aufbaut. Mit jener verliert auch dies Argument für uns seinen selbständigen Halt. Und weiter weist Plato nach, dass diese Lehre den Unterschied von Gut und Böse aufhebe. Das ist richtig. Durch diesen Nachweis wird also auf jeden Fall denen ihre Oberflächlichkeit des Denkens aufgezeigt, welche neben der Lehre von der Harmonie doch auch den Unterschied von Gut und Böse als einen sittlichen halten wollten. Es herrschte

---

[11] p. 94 E.

nämlich in der Anwendung der Bezeichnung Harmonie für die Seele namentlich bei den Pythagoreern eine grosse Unklarheit. Dieser Bildausdruck wurde in einem doppelten Sinne gebraucht; bald nannte man die Tugend eine Harmonie der Seele, so dass hier die Bezeichnung Disharmonie für das sittlich Schlechte statthaft war, bald wurde die Seele selbst als der Einklang aller Theile des Körpers eine Harmonie genannt und in diesem Falle konnte von sittlichen Unterschieden allerdings keine Rede mehr sein; im ersteren Sinne war also die Seele die Leier, Tugend und Laster ihre schönen oder unschönen Töne, im letzteren Sinne ward der ganze Körper mit seinen Theilen der Leier verglichen, den man für das Zusammenstimmen nicht sittlich verantwortlich machen konnte. Das unklare Durcheinander dieser beiden Ansichten stellt Plato mit scharfer Kritik an's Licht. Beides ist nicht möglich, glaubst du an Gut und Böse und an sittliche Verantwortung, — so weist Plato nach — dann muss dir die Seele mehr sein als eine Spannung oder Stimmung der Theile des Körpers. Also entweder — oder, — zu dieser Entscheidung werden die Verfechter jener Ansicht hier mit trefflicher Consequenz gedrängt. —

Aber wie nun, wenn wir, wie es doch bekanntlich oft geschehen ist, und von den Vertretern des Materialismus folgerecht geschehen muss, den Unterschied von Gut und Böse auf ein plus oder minus glücklicher Stimmung der einzelnen Saiten, d. h. der Körpertheile reduciren, statt eines sittlichen Unterschiedes eben blos einen metaphysischen statuiren wollen? Für diesen Fall ist natürlich die platonische Widerlegung ohne jede Kraft. Wer sich die Seele einmal als eine Harmonie, also als eine durch Zahlen oder Mischung von Elementen zu bestimmende Grösse dachte, wird natürlich die verschiedene Beschaffenheit derselben auf blose Quantitätsunterschiede zurückführen [12]. Und so ist der Grund, die Seele könne nicht Harmonie sein, weil dann der Gradunterschied der Harmonie ein mehr oder weniger Seele-sein fordern würde, eigentlich ein etwas sophistisches Spiel mit dem Worte Harmonie. Setzt man statt dessen „Zusammentönen", was doch allein im Sinne jener Ansicht ist, so zerfällt das Argument Plato's. Die einzelnen Theile des Körpers wirken zusammen, klingen in Eins und das ist eben Seele nach jener Lehre. Ob dies Zusammenklingen hier wohltönend, dort unschön ist, macht für das Seele-

[12] Susemihl S. 443.

sein durchaus keinen Unterschied, sondern hierin würde vielmehr die Erklärung von dem, was sonst Gut und Böse heisst, zu suchen sein. Aber eben so wenig, wie Plato eine schlechte Seele weniger Seele nennt, als eine gute, würden diese eine minder glückliche Spannung der gegensätzlichen Theile des Körpers weniger Seele nennen als ein besseres Zusammenstimmen derselben. — Und was Plato endlich von der Herrschaft der Seele sagt, so wird auch diese von dem consequenten Freund der real gehaltenen Harmonie-Theorie als ein Ueberwiegen besserer Theile, als eine gute Zusammensetzung und normale Einstimmung der Kräfte zu betrachten sein.

So leuchtet also ein, die Argumentation Plato's ruht auf der Voraussetzung seiner Seelenlehre oder wenigstens auf der des Daseins einer selbstbewussten, sittlich verantwortlichen Seele. Hierin liegt die Schranke dieser Beweisführung. Plato hebt dieselbe nicht hervor, er argumentirt: Nennst du die Seele eine Harmonie, so leugnest du die sittlichen Unterschiede und kannst die gebietende Seelenstimme in dir nicht erklären, — Beides aber ist in unserem Bewusstsein vorhanden, — also ist jene Ansicht falsch. — Die Möglichkeit aber, die sittlichen Unterschiede völlig in Abrede zu stellen, jene sich im Menschen widersprechenden Stimmen der gebietenden Seele und des begehrenden Körpers für eine Täuschung zu erklären, ist für ihn nicht vorhanden, wenigstens geht er darauf nicht ein. „Wir würden mit uns selbst nicht übereinstimmen", nämlich mit unserem Seelen- und Selbstbewusstsein, das ist sein letztes Wort. Das sittliche Bewusstsein, welches seinen Sitz in einer selbständigen Seele hat, liegt also all seiner Argumentation zu Grunde. So zeigt er uns hier, wo wir die Schranke seiner Beweisführung erkennen, in eben dieser Schranke seine Grösse, die sittliche Höhe seines Standpunctes.

Aber eine Widerlegung der Ansicht, welche ungescheut die Consequenzen jener Lehre zog, konnte für ihn nicht im Rahmen dieser Darstellung liegen; wer über Unsterblichkeit der Seele mit ihm disputiren will, muss den Glauben an eine selbständige Seele mitbringen. Wir werden ihm den fehlenden Seelenbeweis also hier nicht als Mangel anrechnen dürfen, um so weniger, da derselbe denen gegenüber, welche jenes allgemeine sittliche Bewusstsein, an welches Plato hier appellirt, in der dargestellten Weise in Abrede stellen, überhaupt nicht zu führen ist; aber wundern dürfen wir uns doch darüber, dass er nicht auf diese Schranke seines Beweises hindeutet, sondern denselben für evident geführt

erklärt; es ist als ob jener grobe Materialismus, dem es doch in seiner Zeit in der That nicht an Vertretern fehlte, und deren Viele sich eben hinter die hier bekämpfte Lehre versteckten, für ihn gar nicht existire. Sollen wir vielleicht in Plato's völliger Ignorirung dieses Standpunctes die Beseitigung desselben als eines wissenschaftlich unmöglichen, und in seinem Stillschweigen darüber die Verachtung desselben als eines unsittlichen lesen? Undenkbar wäre es nicht. Wenigstens würde dadurch ein wissenschaftlicher Mangel durch einen sittlichen Grund gedeckt.

Das Resultat dieser Untersuchung, welches sich vom platonischen Standpuncte aus ergeben musste, ist demnach klar: Die Seele kann weder die Harmonie des Körpers sein, denn sie war früher als er und herrscht über ihn, sie kann aber auch nicht Harmonie in sich selbst sein, denn dann gäbe es keinen Unterschied von Gut und Böse in ihr. Die Anhänger jener Ansicht verwickeln sich daher in Widersprüche und Unklarheiten: sie leugnen die sittlichen Unterschiede der Seelen und widersprechen der Erfahrung von der unser Handeln bestimmenden Seele. So ist die Seele also nicht ein Product unseres Körpers; der letzte Versuch, sie in diesem völlig aufgehen zu lassen, ist als unmöglich abgewiesen, sie ist selbständig und frei über dem Körper, es bleibt somit bei dem früher Erkannten, sie ist dem Göttlichen, Einfachen ähnlich und verwandt und wird den Körper, weil von ihm völlig unabhängig, überdauern; aber ewig?[18] — das ist die Frage, zu deren directer Beantwortung nach dieser letzten apologetischen Untersuchung nunmehr übergegangen werden kann.

2.

Positiver Theil.

p. 96 A — 107 A.

Auch innerhalb dieses Theiles giebt es noch eine vorbereitende Entwickelung, deren Gedanken wir zuvörderst skizziren wollen: Es soll nachgewiesen werden, dass die Seele nicht vergehen kann; — da ist vor allen Dingen die Frage nach dem Entstehen

---

[18] Die Unterscheidung einer beschränkten und einer ewigen Fortdauer der Seele kennt auch Cicero bei den Stoikern: Tusc. I. 31, 77. Stoici diu mansuros ajunt animos, semper negant. — Im Dialog wird Kebes, Schüler des Philolaos, zum Vertreter dieser Ansicht gemacht.

und Vergehen überhaupt zu lösen. Er habe die Antwort, so erzählt Plato, zuerst bei den Naturphilosophen gesucht, — aber weder im Warmen und Kalten das Princip des Werdens, noch in Blut oder Luft oder Gehirn die Ursache der Erkenntniss finden können, habe dann mit dieser rein mechanischen Weise der Betrachtung vergebens die Erklärung der Eins gegenüber der Vielheit gesucht und sich daher sehr gefreut, beim Anaxagoras ein höheres Princip, die Vernunft[1], entdeckt zu haben, sei aber nur allzubald getäuscht worden, da auch hier Luft, Aether und Wasser als Ursachen angegeben würden. So habe er, müde die Dinge mit den Augen zu betrachten, zu den Begriffen (λόγοι) seine Zuflucht genommen und als Grundsatz die Existenz eines Schönen, Guten, Grossen an und für sich aufgestellt. „Hieraus hoffe er die Unsterblichkeit nachzuweisen“[2].

Was will diese, in der Regel mit dem Namen des „sokratisch-platonischen Entwickelungsganges“ charakterisirte Gedankenreihe? Plato beabsichtigte, wie das citirte Schlusswort klar ausspricht, auf Grund seiner Ideenlehre den entscheidenden Unsterblichkeitsbeweis zu führen[3]. Für diesen Zweck musste ihm Alles darauf ankommen, diese Basis seiner Argumentation als eine berechtigte, und den möglichen Einwand, als ob dieselbe eine von ihm willkürlich angenommene sei, als einen unbegründeten abzuweisen. Der Weg, den er dabei einschlägt, ist der, dass er zeigt, wie die Grundlage seines Systems sich für den nach Wahrheit der Erkenntniss strebenden Philosophen mit logischer Nothwendigkeit aus den früheren philosophischen Standpuncten ergeben müsse. So giebt Plato mit klarem Blick hier die genetische Entwickelung seiner Philosophie, um diese schliesslich als die Krone der bisherigen Systeme erscheinen zu lassen. Wir haben hier, könnte man sagen, eine Geschichte der griechischen Philosophie bis auf Plato *in nuce,* von Meisterhand skizzirt. Der unterste Standpunct war der der ionischen Naturphilosophie. Aber diese, um mit Cicero

---

[1] So fasst Schleiermacher den νοῦς des Anaxagoras. Brandis übersetzt „ordnender Geist“, Zeller „Geist“ schlechthin.

[2] p. 100 C.

[3] Aus diesem Grund bezeichnet Gloël a. a. O. S. 17 dies letzte Argument als das „ideale“ oder „platonische“ gegenüber dem vorhergehenden, das er als das sokratische charakterisirt.

zu reden, bleiern am Stoff hangenden[4] Philosophen konnten keinen befriedigenden Aufschluss über das Werden der Dinge geben. Auch die Pythagoreer — deren Theorie Plato hier eng mit jener ersten verschmilzt, vermochten nicht, das Problem zu lösen. So musste das Werden negirt und nur dem Sein Wahrheit zugesprochen werden. Den innern Gegensatz, den das Sein des Herakleitos noch in sich trug, wollte der νοῦς des Anaxagoras vermitteln[5]. Aber dieser Philosoph blieb seinem Princip nicht treu, er fiel von seinem Aufflug gleichsam wieder in den Stoff zurück[6]. Das verlassene Haus dieses Systems baute die sokratische Philosophie weiter aus. Hier wurde bereits der göttliche Gedanke als das den Dingen zu Grunde Liegende gefunden oder doch geahnt und daraus gefolgert, dass der menschliche Geist die Dinge nicht einfach und ohne Weiteres durch die Sinne erfassen dürfe, sondern, eben wegen des in ihnen ruhenden göttlichen Gedankens, dieselben vermittelst seiner Gedanken und Begriffe (λόγοι) zu begreifen sich bestreben müsse. Diese Begriffe erscheinen aber in der sokratischen Philosophie noch nicht zu Ideen hypostasirt[7], das war erst das Werk Plato's. So erscheint die Ideenlehre als die Vollendung der sokratischen Begriffsphilosophie und damit zugleich als der Schlussstein des von Anaxagoras begonnenen Baues und dadurch wiederum als der nothwendige Abschluss in der vom Niederen zum Höheren aufsteigenden Entfaltung der menschlichen Erkenntniss.

Man könnte diese ganze Entwickelung einem Baume vergleichen — die Naturphilosophie gleicht der fest am Boden haftenden Wurzel; da, wo aus dem vielfachen Wurzelgetriebe der Eine Stamm sich bildet, stehen die Pythagoreer; den festen zur Höhe sich empor arbeitenden Stamm mit seinem inneren Seelenmark vertritt

---

[4] plumbei in physicis. Tusc. I, 29, 71.

[5] Susemihl S. 445 ff.

[6] Die Ausführung all dieser philosophischen Standpuncte, auf welche Plato hier zurückschaut, — auf Anaxagoras (Warmes und Kaltes), Thales (Wasser), Anaximenes (Luft), Heraklit (Feuer), Empedokles (Blut), Pythagoras (Gehirn Diog. La. VIII. I, 30): Ritter Gesch. d. Phil. I. S. 207. 213. 243. — Anaxagoras rief seinen νοῦς blos als einen Deus ex machina zu Hülfe, wenn sein Materialismus nicht zureichte. — Darum tadelt auch diesen Plato. —

[7] Deuschle, die Platon. Mythen S. 6. — Die sokratischen Begriffe sind die Vorstufe der Ideen, sie haben ihr Dasein nur im Geiste des Menschen — die Ideen gleichen der Minerva, die, dem Haupte Jupiter's entstiegen, nun frei und selbstherrlich einherschreitet.

Anaxagoras; die duftreiche, das Stoffliche vergeistigende Blüthe des Baumes fällt der sokratischen Philosophie zu; und die Frucht endlich, die im Kern gleichsam die ganze Idee des Baumes als eine schlummernde birgt, sie gebührt dem Plato. — Dass dieser Geist von der Nothwendigkeit seines Systems in der dargelegten Weise schon von der geschichtlichen Betrachtung der bisherigen Entwickelung aus überzeugt war, und dass er diese seine Ueberzeugung hier rechtfertigen wollte, um auf derselben nun constructiv weiter bauen zu können, das erscheint hiernach wohl als unzweifelhaft; ob aber seine eigene Entwickelung in der hier von ihm beschriebenen Weise so gleichmässig von Stufe zu Stufe aufwärts vorgeschritten, d. h. ob er wirklich die verschiedenen Standpuncte der Reihe nach getheilt, und ob ferner dem entsprechend seine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit je nach der Höhe des Standpunctes gewachsen, das dürfte doch wohl einigem Zweifel unterliegen. Eine feinsinnige Bemerkung Hermann's [8] ist es nämlich, dass die Beweise des Dialogs den verschiedenen Standpuncten dieses hier gegebenen Entwickelungsganges entsprechen, jene sollen die verschiedenen Höhegrade des philosophischen Standpunctes andeuten, bis der letzte endlich ganz der Höhe des Systems entspricht. Das ist gewiss, nur dürfen wir eben daraus wohl nicht schliessen, wie es dort und auch bei Schleiermacher [9] geschieht, dass die Folge der Beweise uns den Stufengang zeige, den Plato's eigene Ansicht über diesen Gegenstand je nach der Periode seiner philosophischen Entwickelung genommen habe. Nach der Ansicht Hermann's, Schleiermacher's und halb und halb auch Steinhart's [10] hätte Plato also alle diese Standpuncte der Reihe nach zeitweilig vertreten und auf jedem den entsprechenden Unsterblichkeitsbeweis gehabt, wäre also zuerst Joniker gewesen mit dem physischen, dann Pythagoreer mit dem psychologischen Präexistenzbeweis und so fort bis er endlich als vollendeter Plato den letzten dialektischen Ideen-Beweis gefunden hätte. Das heisst doch wohl sein Leben gar zu sehr nach der Schablone construiren und die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele ist doch wohl nicht eine Ansicht, für die man, bis die erforderliche Reihe beisammen ist, von Zeit zu Zeit, je nach dem wechselnden Stand-

---

[8] Hermann, Gesch. u. System d. Plat. Phil. I. S. 528.

[9] Schleiermacher III. 3. S. 19.

[10] Steinhart IV. S. 414.

punct, einen neuen, sich an den früheren ergänzend anschliessenden Beweis findet[11]. Immerhin konnte er sich auf der Höhe seines Standpunctes, zu welcher er sicherlich auch nach und nach, hin und her suchend und forschend gelangte, dessen bewusst sein, dass er all jene Standpuncte als überwunden hinter sich und in seinem System zur höheren Einheit verschmolzen in sich trage, konnte auch erkennen und klar zeigen, wie jeder Standpunct je nach seiner Höhe einen mehr oder weniger haltbaren Beweis für die Unsterblichkeit der Seele biete, — ohne dass sein innerer Entwickelungsgang ein so schulmässig regelrechter gewesen, und ohne dass seine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit an der Staffel aufsteigender Beweise nach und nach in die Höhe kletterte. Die gesetzmässig glatte Entwickelung der philosophischen Standpuncte, wie sie uns Plato hier giebt, ebensowohl als die kunstvoll geordnete Gruppirung der Unsterblichkeitsbeweise gehört der Studirstube, nicht seinem Leben an, da wogte das Meer der Ideen wohl oft etwas wilder, bevor es sich zu dem ruhig klaren Spiegel glättete, der uns hier, alle Bilder geordnet wiedergebend, nunmehr anmuthig entgegenschaut.

Abschliessend sagen wir also, Plato wollte im Vorliegenden den Nachweis führen, dass sein Princip ein durch die bisherige Entwickelung der Philosophie bedingtes und sein Standpunct daher kein willkürlich gewählter einseitiger, sondern ein alles Frühere umfassender, also durchaus allseitiger sei. So kann er nun mit Fug und Recht auf diesem Grunde weiterbauend, daran gehen, durch Induction den Beweis zu führen, dass die Seele die substantielle Trägerin des Lebens sei und ohne dieses gar nicht gedacht werden könne[12]. Er schreitet aber folgendermassen vor:

Es giebt etwas an und für sich Schönes, Gutes, Grosses etc., wie zugegeben worden. Irgend einem individuellen Gegenstand kommen seine Prädicate nur um des Antheils[13] willen zu, den er an diesem an sich Schönen etc. hat und sie kommen ihm um so

---

[11] Den Ausdruck Zellers, der diese Meinung als eine „verfehlte Behauptung" verwirft (II S. 532 Anm.), wollen wir uns einem Forscher wie Hermann gegenüber nicht aneignen, doch der von ihm hier vertretenen Ansicht beizupflichten, können wir uns nach Obigem nicht entschliessen. — Eine sehr eingehende Widerlegung der Ansicht Hermann's bringt Rettig, Plat. Phäd. S. 31 ff.

[12] Susemihl S. 434.

[13] Hierüber ist oben gehandelt worden.

mehr zu, je grösser sein Antheil an jenem wahrhaft Schönen ist. Nur so sind die Unterschiede des Einzelnen zu erklären. Nicht vermöge des Kopfes, z. B. ist ein Mensch grösser als ein anderer, sondern durch seinen Antheil an der Grösse, und nicht durch Hinzufügen der Eins wird die Zwei, sondern Grund des Zweiseins ist die Zweiheit. Wenn aber in der Zwei der Begriff der Zweiheit wohnt, so kann nicht zugleich ein anderer Begriff ihr inwohnen; so ergiebt sich das Gesetz: kein Ding kann zu gleicher Zeit an einem dieser Begriffe und an dem ihm entgegengesetzten theilnehmen; ist einer dieser Begriffe gesetzt, so muss der andere entweichen. Es ist dies der einfache logische Satz des Widerspruchs, den Plato in früheren Dialogen[14] gewonnen: „kein Begriff kann in sein Gegentheil übergehen.“ Hier erheben sich aber Bedenken, denn es tritt — wenigstens scheinbar ein Widerspruch mit früher Erkanntem hervor. Im ersten Beweis hatte sich aus der Betrachtung der Natur das Gesetz ergeben, dass das Entgegengesetzte stets aus dem Entgegengesetzten entstehe, hier wird hervorgehoben, dass sich Entgegengesetztes nie berühren könne, sondern unvermittelt bei der Annäherung des Andern fliehe. Das scheint sich zu widersprechen und doch ist, genauer betrachtet, das Neue nur eine Ergänzung und Weiterführung des Früheren. Dort Betrachtung der Erscheinungswelt, hier der Ideenwelt, dort empirisches Werden, hier gleichsam ideales Werden, dort wurde gezeigt, dass das Einzelne, Concrete aus dem Entgegengesetzten sich entwickele, hier wird erkannt, dass das Allgemeine, der Begriff, die Idee als ein unveränderliches Sein im Hintergrund des Werdens ruhe, dort ist von Dingen die Rede, welche gegensätzliche Prädicate an sich tragen, hier wird tiefer auf die in ihnen liegenden Gegensätze selbst geschaut. So zeigt sich schon hier, wie dieser Beweis den ersten zum Abschluss bringt; was dort vom Standpunct der oberflächlichen physischen Betrachtung aus als ein stetes ineinander Ueberfliessen erschien, bei dem die Grenzen immer zweifelhaft und unbestimmt sein mussten, das wird hier vom Standpunct der Ideenlehre aus als ein scharf und bestimmt abgegrenztes Theilhaben an den unerschütterlich festen, gegen jeden Gegensatz abgeschlossenen Ideen erkannt — dort Sinnentäuschung, hier wissenschaftliche Wahrheit. Der Gegensatz bezieht sich, — so wird hier ge-

---

[14] Im „Sophisten“ und „Theätet“.

lehrt, auf die Prädicate, welche von den Ideen zugebracht werden, das Werden bezieht sich auf das äussere, sichtbare Subject. Dieses kann also zu verschiedenen Zeiten Prädicate an sich tragen, die sich untereinander widersprechen, aber die Ideen selbst können nie in ihr Gegentheil übergehen; wenn uns daher das Subject anders geworden erscheint, so ist dies nur so zu erklären, dass die eine Idee aus dem Subjecte entwichen, um der ihr entgegengesetzten den Platz zu räumen. Dabei bleibt das Subject als solches unberührt trotz des Wechsels der Ideen, wie an einem Beispiel gezeigt wird: Simmias, grösser als Sokrates, kleiner als Phädo, hat nicht etwa zu gleicher Zeit an Grösse und Kleinheit Theil, wie es scheinen könnte, aber eben nicht möglich ist; vielmehr hat er im Vergleich zu ersterem an der Grösse, zu letzterem an der Kleinheit Antheil; ist der eine Begriff gesetzt, so entweicht der andere. Man soll sich also hiernach die Sache so denken, dass wenn Simmias beim Sokrates ist, dieser an der Idee der Kleinheit, jener an der der Grösse theilnimmt, sobald aber Simmias zum Phädo tritt, entweicht von ihm die Idee der Grösse, die er soeben besass, und die Idee der Kleinheit nimmt diese Stelle ein. Demnach kämen die Seinsverhältnisse dem Subject nur relativ und verhältnissmässig zu und der Antheil der Dinge an den Ideen wäre eben blos ein solcher, nämlich ein relativer [15].

Hier gerathen wir aber doch wohl in eine Reihe von Unklarheiten, die sich kaum werden beseitigen lassen: Wenn Simmias nun allein betrachtet wird, so könnte er weder an der Idee der Grösse, noch an der der Kleinheit Antheil haben. Oder welche von beiden soll ihm bleiben? Etwa die ihm beim letzten Vergleich inwohnte, — dann wäre es ein Ding des Zufalls, welche ihm zukäme. Behält er aber keine, so muss man wieder fragen, wie kommt denn die, welche ihm beim letzten Vergleich inwohnte, dazu, ihn zu verlassen, ohne dass sie durch das Hinzutreten ihres Gegentheils veranlasst wurde? Und doch kann er allein weder an der Grösse noch an der Kleinheit Antheil haben. Kommt er aber mit einem andern Menschen zusammen, sofort bemächtigt sich dann beider die entsprechende Idee — aber wornach richten sich denn dann diese Ideen, nach der sinnlichen Erscheinung des Ueberragens? sie sollen doch stets das prius der sinnlichen Dinge

[15] Susemihl S. 455.

sein? Und wie steht es mit den Ideen des Schönen und Guten, soll denn der Antheil an diesen auch blos ein relativer sein? Consequent: ja. Schon oben im ersten Beweis wiesen wir auf den Fehler hin, die Idee des Grossen und Kleinen, entschieden eines Verhältnissbegriffes, in eine Reihe zu setzen mit dem Unterschied von Gut und Böse, bei dem es sich nicht um mehr oder weniger, sondern um Sein oder Nichtsein handelt. Wir werden nicht anstehen dürfen, in dieser Betrachtungsweise Fehlgriffe und Zusammenstellungen von Begriffen und Gegenständen ganz verschiedener Kategorien zuzugeben [16]. Die consequente Durchführung der Ideenlehre führt hier, wie allemal, wo es sich um die Erklärung des Werdens handelt, zu unlösbaren Schwierigkeiten, die Plato vergebens durch sein μὴ οὖ, die fälschlich sogenannte platonische Materie, zu beseitigen suchte. So richtig der obige Satz, von dem diese Entwickelung ausging, als Denkgesetz ausgesprochen immer sein mag: dass wir Entgegengesetztes in einem und demselben Moment unseres Bewusstseins nicht zu denken vermögen, — so unstatthaft muss es doch erscheinen, diese Undenkbarkeit des zeitlichen und räumlichen Zusammenseins conträrer Merkmale in einem Subject als ein Entfliehen des bisherigen Prädicats als eines objectiv Realen zu betrachten. Die Ideenlehre aber fordert es; denn wenn das Grosse an sich eine Realität hat, wie es ja ohne Zweifel Plato's Anschauung ist, nun so ist der Uebergang des Subjects zum Kleinen eben nicht anders als durch ein Weggehen dieses realen Grossen an sich und ein Hinzukommen der Kleinheit zu erklären. Die platonische Idee steht über dem Werden, sie vertritt das reine Sein, so erscheint das Werden vom Standpunct der Ideenlehre aus als ein Sein; denn Alles, was ist, ist nur durch seine Theilnahme an den Ideen, diese selbst aber gehen nicht in einander über, sondern sind ganz und völlig in einem Ding, oder verlassen dasselbe eben so ganz und unangetastet. Dass die Frage des Werdens auf diese Weise noch nicht gelöst, dass sie überhaupt mittelst der Ideenlehre nicht gelöst werden kann, das ist wohl unleugbare Thatsache. Die platonische Philosophie ist Philosophie des Seins und nicht des Werdens; wo er dies erklären will, nimmt er meist zu mythischen Darstellungen seine Zuflucht, hinter denen sich Unklarheiten und in denen sich Widersprüche verbergen.

---

[16] Steinhart S. 447.

Es war also zuletzt erkannt worden, dass ein Begriff nie den ihm entgegengesetzten aufnehmen könne. Plato schreitet nun fort zu der Wahrheit, dass auch ein Ding nie das Gegentheil von dem sein Wesen ausmachenden Begriff anzunehmen vermöge. Dieser Satz ruht auf der durch die Ideenlehre gegebenen Voraussetzung, dass jedem Individuellen ein sein Wesen constituirender Begriff zu Grunde liege, durch den das Ding erst ist, was es ist, und welchen wir erfassen müssen, wenn wir das Ding an sich denken wollen. Das Gegentheil dieses Begriffes kann nun ein Ding nimmer aufnehmen, denn dann würde es aufhören zu sein, wie sich am Beispiel des Feuers und des Schnees leicht erkennen lässt. Das Feuer birgt in sich den Begriff der Wärme, wie der Schnee den der Kälte, so dass beide geradezu als Träger dieser zu Ideen hypostasirten Begriffe erscheinen; ohne Wärme ist kein Feuer, ohne Kälte kein Schnee denkbar; unmöglich ist es also, dass das Feuer jemals den seinem wesentlichen Begriff entgegengesetzten, nämlich den der Kälte in sich aufnehme. Hier wird die Zusammengehörigkeit des Dinges mit der Idee eine so unlösbare, dass man geradezu jenes statt dieser setzen kann; z. B. auf die Frage: „Was muss einem Körper inwohnen, wenn er warm sein soll?“ kann man statt der ursprünglich richtigen Antwort: „Wärme muss ihm inwohnen“, hiernach auch, indem man statt des höheren, allgemeinen Begriffes „Wärme“ dasjenige nennt, was als der constante Träger desselben erscheint, nämlich „Feuer“, also die Antwort geben: „Feuer muss ihm inwohnen.“ Das nach diesem neuen Fund erweiterte obige Gesetz des Widerspruches lautet demnach nun: Nicht nur die entgegengesetzten Begriffe lassen einander nicht zu, sondern auch Dinge, die stets etwas Bestimmtes zubringen, lassen nie den Gegensatz des Zugebrachten zu. Feuer bringt jedem Ding, zu dem es kommt, Wärme zu, so kann es nie den Gegensatz des von ihm Zugebrachten, nämlich die Kälte zulassen, obwohl Feuer und Kälte keine directen Gegensätze sind; ebenso sind die Drei und die Gradheit keine Gegensätze, doch aber lässt die Drei, weil sie überall hin die Ungradheit mit sich bringt, niemals und nirgends, wo sie ist, die Gradheit zu.

Vergleichen wir das hier Erkannte mit dem Vorigen, wo am Beispiel des Simmias, der im Vergleich zu Sokrates an der Grösse, im Vergleich zu Phädo an der Kleinheit Antheil hatte, erkannt wurde, dass der Antheil der Dinge an den Ideen ein blos rela-

tiver und darum wechselnder sei, so zeigt sich uns ein Widerspruch, der sich nicht anders wird lösen lassen, als dass wir zwischen solchen Ideen unterscheiden, die das Wesen eines Dinges constituiren und darum nie weichen können, und solchen, die ihm unwesentlich sind und die ihm deshalb nicht nothwendig immer, sondern möglicherweise nur zeitweilig anzugehören brauchen. Es kann ein Mensch an der Grösse oder Kleinheit, an der Wärme oder Kälte vorübergehend Antheil haben — das ist für sein Wesen indifferent; er bleibt, wenn auch diese Ideen sich bei dem Herannahen ihrer Gegensätze entfernen; — anders bei den wesentlichen, constituirenden Ideen, deren jedes Ding Eine hat, als deren Träger es sich darstellt, — so das Feuer Träger der Wärme; — ob das Feuer aber gross oder klein, ist gleichgültig, an dieser Idee könnte es wie Simmias dort blos durch Relation theilhaben. Es wird sich kaum eine andere Ausgleichung der obigen Behauptung mit der letztentwickelten finden lassen. —

Mit dem letzten Satz von den nie weichenden und ihr Gegentheil nie zulassenden wesentlichen Ideen sind wir aber bereits unmittelbar am Ziel, es braucht die gefundene Wahrheit nur auf die Seele übertragen zu werden. Wie das Feuer als der substantielle Träger der Wärme nie ohne diese gedacht werden kann, so ist die Seele die Trägerin des Lebens und ohne dieses nicht denkbar. Die Idee des Lebens ist die substantielle, oder, wie wir sie oben nannten, constituirende Idee der Seele und wie das Feuer überallhin, wo es erscheint, Wärme zubringt, so bringt die Seele allen Körpern Leben zu. Wie man also oben auf die Frage: welcher Körper wird warm sein, antworten musste: welchem Feuer inwohnt, so muss man nun auf die Frage: welcher Körper wird lebendig sein, entsprechend antworten: Welchem Seele inwohnt[17]. Der Unterschied zwischen dem belebten und unbelebten Körper besteht also für Plato lediglich darin, dass jener eine Seele hat, dieser nicht[18]. Wir weisen hier zunächst einfach nur auf diese Behauptung hin, als auf eine, die hier zwar nicht so bestimmt ausgesprochen, aber doch die Grundvoraussetzung dieser ganzen Argumentation bildet. Weiter unten[19] werden wir von dieser Erkenntniss Gebrauch zu machen haben. —

---

[17] p. 105 C.

[18] Ritter II. S. 381.

[19] Im zweiten Theil der Arbeit.

Die Seele also, so sehen wir, ist die substantielle Trägerin der Idee des Lebens. Dem Leben steht aber der Tod unmittelbar gegenüber. Da nun, wie erkannt, kein Subject das Gegentheit seines wesentlichen Prädicats, welches es Allem zubringt, zulassen kann, so kann auch die Seele, deren wesentlicher, ihre Substanz bildender Inhalt das Leben ist, nie und nimmermehr das Gegentheil dieser ihrer Substanz, die sie überall hin zubringt, zulassen, die Seele kann also, weil Leben bringend, den Tod nicht annehmen; was aber seinem Wesen nach dem Tode widerstreitet, ist unsterblich, also: die Seele ist unsterblich. Seele und Tod stehen demnach, wie Feuer und Kälte in mittelbarem Widerspruch, sind einander contradictorisch entgegengesetzt; die Seele aber als durch den Tod vernichtbar betrachten, das hiesse nichts anderes, als ihr entweder das Leben selbst absprechen, oder die Idee des Lebens überhaupt aufheben. So tritt uns also die Seele hier in ihrem reinen Wesen einmal als substantielle Trägerin des Lebens in sich und eben deshalb zum andern als Zubringerin alles Lebens ausser sich entgegen, sie ist, wenn auch im abgeleiteten Sinne Lebensprincip [20]. In diesem Beweis liegt die Erörterung des Phädrus mit eingeschlossen. Dort wird aus dem Begriff des Sichselbstbewegens die Unsterblichkeit der Seele abgeleitet. Dieser Begriff aber ist in dem des Lebens, wie er hier als Merkmal der Seele nachgewiesen, nothwendig mit einbefasst. Es wird an die Stelle des allgemeinen Begriffs dort, hier nur der concretere gesetzt [21]. Hier lässt sich also abermals — wie schon oben — das Argument eines anderen Dialogs unter eines des Phädo subsumiren.

Wenn wir nun im Bisherigen stets bemüht waren, zu zeigen, wie jeder Beweis sich mit innerer Nothwendigkeit an seinen Vorgänger anschliesst, so erübrigt nun hier, wo wir das Schlussglied der Kette betrachtet, noch eine kurze Begründung der obigen Behauptung, dass vom letzten Beweis aus alle früheren erst in ihr rechtes Licht gestellt und durch denselben zu einer höheren Einheit zusammengefasst würden.

Wenn im ersten Beweis alles Dasein als ein beständiger Kreis-

---

[20] Susemihl S. 434.

[21] Ueberweg, Unters. über Echtheit u. Ztf. d. Plat. Sch. S. 281. — Schleiermacher, Einl. z. Phädo p. 10, auch Brandis Gesch. d. Phil. Th. II. p. 440 entscheiden sich dafür, dass der Beweis des Phädrus in diesem mit gegeben sei.

lauf zwischen Tod und Leben geschaut, dabei aber nicht klar gezeigt wurde, ob und in welcher Weise die Seele vom Tode berührt werde, so wird hier die Erkenntniss gewonnen, dass, was dort als ein Uebergang vom Tod zum Leben sich darstellte, für die Seele nur scheinbar solch ein Wechsel, in Wahrheit aber ein unwandelbarer Zustand des Lebens sei. — Ob die Seele bei der Trennung vom Körper einschlummert, um dann wieder in einem neuen Körper zum Leben zu erwachen, das blieb dort unsicher; hier stellt sich nun deutlich heraus, dass der Tod, wenn er an den Menschen herantritt, nur den Körper trifft, die Seele aber nicht berührt[22]. Diese, als das Unsterbliche, weicht wohlbehalten und unversehrt[23] dem Tode aus, um entweder körperlos — davon später — oder in einem neuen Körper, dem sie das von ihr nie zu trennende und durch ihres alten Körpers Tod durchaus nicht alterirte Leben zuträgt, weiter zu existiren. So wird von diesem erhöhten Standpunct der Ideenlehre aus alles Werden auf die Sinnendinge beschränkt und auch für diese ist es nur scheinbar vorhanden, im Grunde ist es nichts anderes als ein sich Zurückziehen der unwandelbar seienden Ideen, die hinter den äusseren Erscheinungsdingen ruhen. Wenn also die Seele dort als ein immer wieder Werdendes im Wandel der Dinge erschien, so hier als ein ewig unantastbar Seiendes über dem Wechsel. Und weiter bekommt auch hier die den Kern des zweiten Beweises bildende Präexistenz- und Seelenwanderunglehre ihr rechtes Licht. Ist die Seele, wie hier erkannt worden, Lebensprincip, ist es unmöglich, sie als nichtlebend zu denken, nun so muss sie eben als solches dem zu Belebenden vorangegangen sein, und ebenso wie sie nach diesem Körperleben bleiben wird, muss sie vor demselben schon gewesen sein, um nun in einem Körper nach dem andern den Königssitz ihres Lebens aufschlagen und dies ihr unverwüstliches Princip stets zur Geltung bringen zu können. Gegenüber dem Ertrag des metaphysischen Beweises zeigt sich der Fortschritt dieser vollendeten Anschauung so, dass, während sich die Seele dort erst mehr im Allgemeinen als ein den Ideen Verwandtes darstellte, dieselbe hier als eine urberechtigte Besitzerin der Idee des Lebens in ganzer Fülle auftritt; dort Seele und Idee verwandt, hier unzertrennlich verbunden. Und was endlich den Einwand

[22] Deuschle, Plat. Myth. S. 163.
[23] p. 106 E.

betrifft, der die Seele blos als eine Lehnsträgerin des Lebens von Körpers Gnaden angesehen wissen wollte, so wird diese Ansicht von der Seele als einer Harmonie des Körpers hier gerade umgekehrt: der Körper ist der Seele, nicht aber diese jenem zu Danke verpflichtet, denn der Körper bekommt sein Leben, d. h. überhaupt sein Sein erst dadurch, dass die Seele in ihm Wohnung macht und ihr Leben ihm zuträgt, um, wenn dieser Bau zerfällt, dasselbe ungestört in ihrem Sein einem andern anzuvertrauen.

So sehen wir diesen Kreis der Entwickelung geschlossen; in demselben fügen sich nicht nur die platonischen Gedanken harmonisch zum Ganzen, sondern auch alle Geistesblüthen der vorplatonischen Philosophie sind mit Meisterhand in diesen Kranz mit hineingeflochten.

Wir haben unsern Dialog bei dem „also ist die Seele unsterblich“ verlassen; die dialektische Beweisführung hat ihren Schlusssatz gesprochen — wir sind am Ende; — und doch harrt noch eine sehr wichtige Frage ihrer Erledigung, die von Plato angeregt, aber sehr kurz beseitigt wird.

Die Seele ist unsterblich, ist sie denn damit auch unvergänglich — so lautet der neue Einwurf, der uns auf den ersten Moment frappirt, da wir gewöhnt sind, in der Unsterblichkeit den Begriff der Unvergänglichkeit als nothwendig eingeschlossen zu denken; jedoch bei genauerer Betrachtung erkennen wir, dass Plato nach seiner Fassung und Begründung der Unsterblichkeit zu dieser Unterscheidung gedrängt wurde. Was hat er denn bewiesen? Die Seele ist Trägerin des Lebens, dieses ist ihr wesentliches Prädicat, weshalb sie das Gegentheil desselben, den Tod, nicht aufnehmen kann — so lange sie eben Seele ist; — aber wie nun, wenn das Subject Seele aufgehoben, etwa durch irgend eine Naturkraft aufgelöst oder vernichtet werden könnte? Das Feuer kann nie die Kälte aufnehmen — so lange Feuer ist, — aber könnte nicht sein wesentliches Prädicat Wärme sich zurückziehen und das Subject Feuer auf diese Weise aufgehoben werden? Bewiesen ist also zunächst — das weiss Plato, wie dieser neue Einwand zeigt, nur so viel, dass die Seele, so lange sie eben existirt, den Tod nicht annehmen kann. Die völlige Unmöglichkeit des Aufhörens der Seele wäre blos dann durch das Bisherige schon unumstösslich dargethan, wenn „Tod“ jede denkbare Art des Unterganges einschlösse; das ist aber bei Plato auf Grund der Ideenlehre nicht der Fall. Das Untergehen kann verschiedene Ursachen

haben. Es bezieht sich zunächst nie auf die Idee als solche, sondern nur auf deren παρουσία in den Körperdingen[24]; die Idee zieht sich intact aus ihrem bisherigen Träger, aus dem Subject zurück, dessen wesentliches Prädicat sie war, sobald an dies Subject die Vernichtung in irgend einer Form herantritt. Ein Beispiel hierfür: Das Wasser hat als wesentliches Prädicat das des Flüssigseins. So lange nun Wasser ist, kann es nie ein diesem widersprechendes Prädicat in sich zulassen, wohl aber kann Wasser durch die Naturkraft des Feuers in Dampf aufgelöst, also vernichtet werden — da muss also jenes Prädicat des Flüssigseins sich zurückziehen aus seinem Subject —: so könnte die Seele in ähnlicher Weise durch eine Naturkraft vernichtet, in Dampf aufgelöst werden, die Idee des Lebens zöge sich in diesem Falle fliehend zurück. Was bringt nun Plato zur Abwehr dieses Einwandes vor? Seine Antwort auf dies Bedenken: ob mit der Unsterblichkeit auch die Unvergänglichkeit gegeben sei, lautet: „Wenn zugegeben wird, dass das Unsterbliche (an sich, ganz allgemein gefasst) auch unvergänglich ist, dann würde die Seele, ausserdem dass sie unsterblich ist, auch noch unvergänglich sein.“ Der Mitunterredner fügt hinzu, dass dies keines anderen Beweises bedürfe, denn es würde wohl kaum etwas Anderes dem Untergange entgehen, wenn gar das Unsterbliche den Untergang erleiden sollte. Wenigstens, dass Gott und die Idee des Lebens nimmer untergehe, das müsse doch wohl von Allen zugegeben werden, zweifellos also ist die Seele unsterblich und unvergänglich.

Mit dieser Entscheidung zieht sich Plato also auf die Ideenlehre und auf die hierauf ruhende oben durchgeführte Ansicht von der engen Verbindung der Seele mit den ewigen Ideen zurück. Die Ideen sind freilich als das Einheitliche jeder Auflösung enthoben und soweit Seele mit den Ideen Eins und von diesen nicht zu lösen, kann auch von einem Untergange dieser nicht die Rede sein; soweit Seele und Idee des Lebens identisch, gilt natürlich auch von jener, was von dieser, nämlich die ewige Unvernichtbarkeit. Aber wir sagen absichtlich „Seele“ und nicht „die Seele“ — und wir sahen oben, dass die Seele nur im abgeleiteten Sinne Lebensprincip zu nennen ist. Die Identität von Idee und Einzelseele ist ja keine absolute. Wie steht es also mit der Individualseele und deren Unvernichtbarkeit? Das kann ja Alles zu-

[24] Susemihl S. 456.

gegeben werden, dass das Unsterbliche, die Idee des Lebens unvergänglich ist, immer bleibt der Einwand noch unwiderlegt: Kann sich denn nicht die Idee des Lebens aus der Individualseele zurückziehen, so dass diese aufhört, ohne dass jene berührt wird? Plato's Berufung auf die unauflösbare Idee des Lebens hat eine beweisende Kraft nur unter der Voraussetzung, dass jede Einzelseele die ganze Lebensfülle der Idee des Lebens in sich trägt. Wer sich das Leben, concentrirt in einer Weltseele als einem Ur- oder Centralfeuer denken und jede Individualseele als einen Funken dieses Feuers betrachten will, wird den platonischen Satz: das Leben kann den Tod nicht annehmen, also kann auch die Seele nicht sterben, ohne Bedenken zugeben, und doch ist für die ewige Dauer, für die Unvergänglichkeit der einzelnen selbstbewussten Seele als solcher nichts gewonnen. Die Sache würde sich hiernach so stellen: Der Lebensfunke der einzelnen Seele kann, nachdem er eine Zeit lang ein selbständiges Feuer in einem Körper unterhielt, wenn der Tod an diesen Körper herantritt, zwar nicht sterben, — wohl aber zu seinem Urfeuer zurückkehren, in der Idee des Alllebens wieder aufgehen. Plato kennt ja, — wenn auch in mystischer Form, eine Schöpfung der einzelnen Seelen, — um im Bilde zu bleiben: ein Abspringen des Funkens vom Urfeuer, — während die Ideen vor den Einzelseelen ewig bestehen, — so müsste consequent auch eine Rückkehr zum Allleben möglich sein[25]. Wir vermissen also hier die scharfe Unterscheidung von allgemeiner und individueller Seele. Es dürfte hiernach keinem Zweifel unterliegen, dass die Fortdauer der einzelnen Seelen als bewusster Individuen durch die von uns bisher in Betracht gezogenen philosophischen Beweise nicht zweifellos erwiesen ist[26], und dass zumal diese letzte abschliessende Erörterung recht eigentlich nur für die allgemeine Seele beweisend sein

---

[25] Auch Tim. p. 41 erscheint die Seele als ein Gewordenes und darum ihrer Natur nach wieder Lösbares! Es wird an dieser Stelle nur an die Güte Gottes appellirt, der das einmal schön Gefügte nicht wieder werde auflösen wollen! Also auch nur ein Wahrscheinlichkeitsschluss und daneben das bestimmt ausgesprochene Zugeständniss der Seelen-Schöpfung mit seiner nothwendigen Consequenz einer möglicherweise auch wieder erfolgenden Auflösung. Eine Reihe von Gründen aber macht diese Möglichkeit der Wiederauflösung zwar zu einer Unwahrscheinlichkeit, aber nicht zu einer Unmöglichkeit.

[26] Steinhart 448. 456.

kann[27]. Mit diesem Urtheil, welches sich uns am Schluss der Betrachtung dieser philosophischen Beweise ergiebt, ist aber durchaus noch nicht das letzte Wort über die Bedeutung, und noch nicht das rechte Wort über die Würdigung derselben gesprochen. Beides kann sich vielmehr erst ergeben, wenn wir dieselben im Zusammenhang mit den anderen Erörterungen des Dialogs betrachtet haben werden. Es gilt also neben dem Dialektischen auch das Ethische und Mythische desselben ins Auge zu fassen und dies soll im zweiten Haupttheil unserer Darstellung der platonischen Unsterblichkeitslehre im Phädo geschehen.

---

[27] So auch Bucher (Plat. spekul. Bew. 1861. — Seite 27.) „Die Theorie trägt einen entschieden pantheistischen Charakter" und Seite 62: „Wie lange die Seele (— die Einzelseele —) lebendig existiren werde, bleibt dabei völlig unerwiesen."

II.

Das Schlusswort des kritischen Theiles birgt in sich eine Frage, an welche sich die weitere Erörterung dieses Theiles anschliessen wird. Wenn wir im Vorigen erkannten, dass die Fortdauer der einzelnen Seelen als bewusster Individuen durch die philosophischen Beweise nicht zweifellos erwiesen ist, so fragt es sich nun, ob Plato das gewusst, oder ob er seinen Beweis evident geführt zu haben meinte. Wenn Steinhart sagt: Plato musste diesen Beweis, soweit er auf dialektischem Wege möglich ist, um so sicherer geführt glauben, da er hier den Unterschied der allgemeinen und einzelnen Seele gar nicht geltend macht [1], — so würde es sich nun fragen, wie weit nach Plato's Meinung die Möglichkeit dialektischen Beweisens in diesem Falle reicht, und weiter würde zu erörtern sein, wie es komme, dass dieser Unterschied der allgemeinen und einzelnen Seele hier ganz unerwähnt bleibt. Plato's System kennt denselben, er wird im vorphädonischen Phädrus nicht nur angedeutet, sondern ganz bestimmt hervorgehoben —; wie hätte ihn Plato hier ignoriren können? Und er ignorirt ihn auch nicht, wie wir sehen werden; aber in der Weise, wie er am Ende der dialektischen Begründung nur durch einen Wahrscheinlichkeitsschluss das für die allgemeine Seele Gefundene auf die individuelle überträgt, in diesem unsichern Auftreten, in dieser Unbestimmtheit glauben wir die Thatsache zu erkennen, dass sich Plato wirklich dieser Schranke und Schwäche seiner Beweisführung bewusst gewesen, dass er den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele eben nur soweit geführt habe, als es auf dialektischem Wege — von seinem Standpunct aus — möglich, d. h. soweit als von der ein-

[1] Steinhart IV. S. 448.

zelnen Seele dasselbe gilt, was von der allgemeinen. Was nun Plato dialektisch für die allgemeine Seele gewinnt, das wird ethisch für die Individualseele verwerthet. Auf diesem Gebiet wird das einzelne Ich stark betont, darum ist es kaum denkbar, dass Plato auf dem dialektischen Gebiete diesen Unterschied übersehen habe. Hierin finden wir also die grosse Bedeutung der ethischen Untersuchungen des Dialogs. Dieselben schlagen immer die Brücke aus dem Allgemeinen in's Persönliche herüber, was dort als Gesetz gefunden, wird hier am Subject consequent durchgeführt, und so ergiebt sich in der individuellen Anwendbarkeit des Allgemeinen stets eine neue Stütze des wissenschaftlichen Beweises. Und weiter sagen wir, ein drittes Moment des Dialogs hervorhebend: was dialektisch erwiesen, ethisch begründet und verwerthet wird, das wird mythisch als etwas schon in dem alten Glauben Festgehaltenes und in den Ahnungen alter Zeiten bereits Vorhandenes aufgezeigt und durch diesen Hinweis neu gestützt. Alle drei Momente erscheinen in der Person des Sokrates zu harmonischer Einheit verbunden.

Diese Andeutungen sind nun der Reihe nach weiter auszuführen. Plato meinte nicht, die Wahrheit der Unsterblichkeit durch die vorliegenden Beweise unumstösslich dargethan zu haben; trotzdem aber war ihm die Unsterblichkeit der Seele eine Sache innerster persönlicher Ueberzeugung und er unternimmt es nun in unserem Dialog, diese seine subjective Ueberzeugung so weit als möglich objectiv zu begründen, seinen Glauben vor dem denkenden Geist zu rechtfertigen, die moralische unmittelbare Gewissheit durch dialektische Gründe zu stützen und zu einem speculativen Wissen zu erheben, ohne jedoch zu meinen, auf diesem Wege eine solche Gewissheit zu erlangen, die geeignet wäre, auch den Zweifel dessen zu überwinden, dem jene unmittelbare Ueberzeugung abgeht. In ganz analoger Weise wie im Kratylus φύσις und θέσις geeint werden soll, so soll hier die unmittelbare subjective Ueberzeugung zum objectiven Wissen erhoben werden, wobei erstere hier, ebenso wie die φύσις dort, die gegebene Grundlage und Voraussetzung bildet. Beides geht Hand in Hand durch den ganzen Dialog, die feste Ueberzeugung als das *prius* der Erkenntniss auf der einen Seite; das Streben, dieselbe zu begründen und gegenüber den schwankenden, oft strittigen Beweisen aufrecht zu erhalten, auf der andern Seite; und Beides erscheint in der Person des Sokrates geeint; wir werden daher, wenn wir die Haltung desselben in's Auge fassen,

ihn von Anfang bis Ende der Unterredung beobachten, am besten die Richtigkeit jener Behauptung erkennen. —

Das Auftreten des Sokrates in diesem Dialog ist von vornherein wesentlich verschieden von dem in anderen Dialogen. Erscheint er dort in der Regel als der, dem es darauf ankommt, die Erkenntniss irgend einer Wahrheit durch Rede und Gegenrede zu erforschen, als einer der selbst — wenigstens scheinbar, diese Wahrheit erst sucht und daher auf das Resultat gespannt ist, und der dann oftmals die Unterredung abbricht, bevor der letzte Schluss gezogen, — um es jedem Einzelnen zu überlassen, denselben durch eigenes Denken zu finden, — : so tritt er hier, wie dort nie, gleich mit seiner fertigen Ueberzeugung hervor, er stellt dieselbe kühn an die Spitze der Untersuchung, — ohne Zweifel um anzudeuten, dass jene schon vor dieser bei ihm vorhanden sei und nicht erst durch diese gewonnen werden solle. „Dass ich zu Göttern, welche sehr gute Herren sind, kommen werde, das will ich, wenn irgend etwas der Art, mit der grössten Sicherheit behaupten“[2], so stellt Sokrates sein Glaubensbekenntniss voran und wirft gleich die ganze Kraft seiner Autorität in die alsbald herüber und hinüber schwankende Wagschale der Beweisgründe. Sokrates ist hier schon der verklärte Weise, bereits vom Morgenroth eines reineren und schöneren Daseins umflossen; er steht, könnte man sagen, mit seiner Ueberzeugungsfreudigkeit wie der Fels im wogenden Meer der Meinungen und der dafür und dawider sich erhebenden Gründe. Mögen die Freunde schwanken, unsicher werden, er steht fest, er lächelt über ihre Sorge, dass das, was sie gern mit ihm festhalten möchten, als ein Unhaltbares dahinfallen könnte. Was er mit seiner Untersuchung beabsichtigt, er sagt es zu seinen Freunden; er wolle versuchen sich vor ihnen in Betreff seines Unsterblichkeitsglaubens überzeugender zu rechtfertigen als vor den Richtern[3], d. h. mit andern Worten, er will die unmittelbare Gewissheit mit Gründen rechtfertigen, um dadurch zugleich, wie er später hinzufügt, für sich selbst eine Wahrheits-Stütze seiner Ueberzeugung zu gewinnen[4]. Und nun schreitet durch den ganzen Dialog Beides nebeneinander: Ueberzeugung und Begründung, feste Bejahung und schwankender Zweifel, die allzeit fertige moralische,

---

[2] p. 63 C.
[3] p. 63 B.
[4] p. 91 B.

und allmählig wachsende, aber immer wieder erschütterte dialektische Gewissheit; die Erwartung der Hörer wird gleich Anfangs nicht zu hoch gespannt, — ob sein Bemühen das rechte gewesen, das hofft er, „dort angelangt in Kurzem zu erfahren“[5]. Feste Beweise wagt Sokrates nicht in Aussicht zu stellen, er will seine Meinung mit den Freunden blos „durchsprechen“[6] und als Resultat soll sich die Wahrscheinlichkeit des von Sokrates Behaupteten ergeben[7]. Nun folgt die Aufforderuug der Untersuchung, des διασκοπεῖσθαι. In Art der wissenschaftlichen Untersuchung also soll die Besprechung stattfinden. Sollte jedoch durch diese beiden Ausdrücke, διαμυθολογεῖσθαι und διασκοπεῖσθαι, wie Susemihl[8] will, die Unterscheidung der dialektischen und der mythischen Partien angekündigt werden, so müssten diese beiden Worte auch hier coordinirt bei einander stehen, aber das Durchsprechen ist das Oberste, das Beherrschende, und so erscheint die angekündigte Untersuchung als eine ihm unterworfene, als eine solche, die hier keine unumstössliche Gewissheit werde schaffen können[9]. Die mehrfachen Zugeständnisse, betreffend die Unsicherheit einzelner Argumente innerhalb der ersten drei Hauptbeweise können wir aus dem Grunde unerwähnt lassen, weil alle früher laut gewordenen Zweifel in der Katastrophe subsumirt erscheinen, die uns vor dem letzten Beweis geschildert wird und deren Einzelheiten wir deshalb um so genauer ins Auge zu fassen haben werden. Nur eins werde herausgehoben, nämlich dass Plato selbst, wenigstens nach der Darstellung

---

[5] p. 69 D.

[6] So übersetzt Schleiermacher das διαμυθολογεῖσθαι p. 70 B. und bemerkt dazu, dass dieses Wort keine strengen Beweise verspricht. Aehnlich fast alle Comm. *Wyttenbach ad h. l.: indicat haec vox proprie eam vim orationis quae affectus hominum componendo tranquillos reddit, flectit, regit.* Stallbaum stimmt dem bei. — Rettig Plat. Phäd. S. 11 und S. 21 erklärt es mit *confabulari* und giebt es durch „plaudern“ wieder.

[7] εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν κτλ. p. 70 B. —

[8] Susemihl I. 422.

[9] Sus. stützt sich auf die frühere Stelle p. 61 E, wo allerdings beide Worte nebeneinander stehen. Aber hier ist erst ganz allgemein von einem „Wandern dorthin“ (in den Tod) die Rede; unsere Stelle jedoch p. 70 B kündigt Thema und Form der Untersuchung, der streng wissenschaftlichen nämlich, bestimmt an; daher es von Bedeutung ist, dass hier das μυθολογῶμεν allein erscheint. Mit Recht wird diese Stelle fast allgemein als die massgebende angesehen. Aber auch in jener obigen p. 61 E sieht Rettig a. a. O. S. 11 in dem beigegebenen μυθολ. eine Milderung des strengen διασκοπεῖν. —

Tennemanns — [10] die Theorie von der Präexistenz, auf welcher der zweite Beweis ruht, als eine Voraussetzung, als eine Hypothese in dem uns geläufigen Sinne bezeichne; jedoch werde hierauf, als auf eine doch nicht ganz sichere Behauptung kein grösseres Gewicht gelegt. Gewaltig ist die Bewegung, welche nach dem Einwand eintritt, dass die Seele die Harmonie des Körpers sei. Hier wankt Alles, die Freunde des Sokrates werden Alle in eine unbehagliche Stimmung versetzt, sie zweifeln nicht nur an dem bisher Betrachteten, sondern überhaupt an der Erweisbarkeit der ganzen Sache [11]. Hier stellt sich, wie wir schon früher sahen, das ganze bisherige indirecte Verfahren als ungenügend heraus [12]. Aber einen herrlichen Contrast gegen die Unsicherheit derer, denen die Unsterblichkeit bewiesen werden soll und deren Ueberzeugung sich allein auf eben diese Beweise stützen will, bildet Sokrates hier; leuchtend in seiner Ueberzeugungsfreudigkeit, welche ihm kein sinkender Beweis entreissen kann, ruft er die Freunde, die Flüchtlingen und Geschlagenen gleichen, liebevoll wieder zurück, zu neuem Forschen und Suchen sie ermunternd [13]. Aber bevor es wieder in den Kampf geht, da gilt es, neuer Niederlage vorzubeugen, zu ermahnen. Ungemein schön und plastisch ist das Bild gezeichnet, wie Sokrates, freundlich mit den Locken seines Phädo spielend, die unruhigen Gemüther seiner Genossen ermahnt, wenn sie nicht zum erwünschten Ziele kämen, statt an der Unwahrheit jener Gründe, vielmehr an der Gesundheit ihres eigenen Urtheils zu zweifeln und hierin mit aller Kraft nach voller Genesung, das heisst nach Wahrheitserkenntniss zu streben [14]. Man wird nicht zu weit gehen, wenn man hierin die Meinung Plato's findet, eine Wahrheit wie die in Rede stehende Unsterblichkeit müsse nicht als etwas von den menschlichen Beweisgründen Abhängiges, sondern als etwas über denselben Vorhandenes betrachtet werden. Ein herrlicher, wahrhaft idealer Gedanke, dessen Grösse in der sich darin offenbarenden Bescheidenheit liegt, und den gerade deshalb nur ein hoher Geist wie Plato auszusprechen vermag. Ein Echo dieser ernsten Warnung des griechischen Genius an seine Schüler könnte man aus dem Ruf des deutschen Faust heraushören: Die Geisterwelt ist

---

[10] Tennemann III. 109.

[11] p. 88 C.

[12] Susemihl I. 437.

[13] p. 89 A.

[14] p. 90 E.

nicht verschlossen, dein Herz ist zu, dein Sinn ist todt; Auf, bade, Schüler, unverdrossen die ird'sche Brust im Morgenroth. — Es liegt in diesen zurechtweisenden Worten des platonischen Sokrates eine in. der That höchst feine und doch gar kräftige Abfertigung der hochmüthigen Sophisten und Eristiker, — die mit dem doppelsinnigen Namen der Antilogiker geistvoll als Vernunfthasser [15] bezeichnet werden — eine Abfertigung jener Leute als Urtheils-Kranker, welche nur widerspruchssüchtig, allzeit ihre Redespielerei und Trugschlussdreherei zum höchsten Richter über die Wahrheit der Dinge zu setzen beliebten. Es wird hier somit auf die Gefahr jener falschen, einseitigen Dialektik aufmerksam gemacht, die nicht von einer höheren Intuition getragen wird und mehr an den Untersuchungen als solchen als an deren festen Ergebnissen ihre Freude findet [16]. Diese wird auf feste Resultate verzichten, wenn sie sich nicht leicht ergeben, der treue Forscher wird rastlos nach der Wahrheit streben, selbst wenn deren sichere Erkenntniss (σαφὲς εἰδέναι) wie in diesem Falle, im gegenwärtigen Leben möglicherweise etwas ganz Unmögliches oder doch gewiss etwas sehr Schweres ist [17]. Wenn unmöglich — nun so muss man sich mit dem besten und am wenigsten widerlegbaren menschlichen Grund begnügen und auf diesem, wie auf einem Floss fahrend, das Leben zu durchschiffen wagen, wenn einer nicht auf dem sicheren und weniger gefährlichen Fahrzeuge nämlich auf einem göttlichen Grunde die Fahrt macht. [18]. Die Untersuchung über die Bedeutung dieses „göttlichen Grundes“ muss von einer Frage der Textkritik ausgehen. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Heindorf'sche [19] Correctur eine sehr glatte Erklärung ermöglicht. Hiernach lautet die Uebersetzung entweder: „auf dem festeren Fahrzeug eines göttlichen Grundes“; — oder „auf einem festeren Fahrzeug, nämlich auf einem göttlichen Grunde.“ So wird sehr klar dem gebrechlichen Floss menschlicher Meinung der göttliche Grund als haltbares Fahrzeug gegenübergestellt. Da jedoch die Heindorf'sche Correctur sich auf keine vorhandene Variante stützen kann, sondern eine blose Conjectur behufs einfacherer Erlangung des Sinnes dieser

---

[15] Steinhart 448.

[16] Susemihl I. 450.

[17] u. [18] p. 85 C. D. Ueber die Person des Simmias, dem diese Worte in den Munde gelegt werden, s. weiter unten S. 84.

[19] Heindorf und mit ihm die Züricher Her. streichen das ἢ zwischen ὀχήματος und λόγου, so dass λόγου θείου epexegetischer Genitiv wäre.

Stelle ist und da auch mit Beibehaltung der Vulgärlesart die Stelle klar und verständlich erscheint, so wird es einfacher sein, von jener Correctur abzusehen und mit Steinhart[20] das ἢ als „oder" zu nehmen und in den folgenden Worten eine verbessernde, den eigentlichen Ausdruck für den bildlichen setzende Modification der Bildrede zu finden und so zu erklären: Man muss sich des bestmöglichen menschlichen Grundes als Floss bedienen, wenn man nicht noch sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge, oder, wenn man lieber will, auf einer göttlichen Rede, „vermittelst irgend einer göttlichen Belehrung" (wie Hieron. Müller übersetzt) das Leben durchschiffen kann. Hier wird dem ἢ die Bedeutung eines Erklärenden: „das soll nämlich heissen" — „oder richtiger" — „oder ohne Bild" untergelegt; ein Gebrauch des ἢ der durchaus nicht vereinzelt dasteht. So würden wir auch mit Beibehaltung des ἢ durch diese Art der Fassung desselben den nämlichen Sinn wie nach der Heindorf'schen Weglassung dieses Wortes erhalten. Was ist das nun für ein göttlicher Grund, der eine letzte sichere Zuflucht bietet, wenn die menschlichen Gründe für eine so wichtige Sache keine unwiderlegliche Gewissheit hervorrufen können. Eine Berufung auf Orakel oder Mysterien wird man in diesen Worten kaum finden dürfen, wohl aber die Hindeutung auf eine unmittelbare, weil durch Gründe nicht gewonnene und nicht zu erzeugende, darum auf die Gottheit zurückzuführende Ueberzeugungsgewissheit. Es ist dieser göttliche Grund ein innergöttlicher, ein im Menschen ruhender, auf den man sich zuletzt nur zurückziehen kann und der allein einen unerschütterlichen Halt und eine unumstössliche Gewissheit gewähren kann. Es würde demnach auch durch diesen Ausdruck wieder hervorgehoben, dass die hier vorzubringenden Beweise nicht zwingend, sondern immer nur schwankend sein können, eine feste Gewissheit kann nur die gottgewirkte innere Ueberzeugung bieten. So findet auch Stallbaum[21] hier eine göttlich gewirkte Ueberzeugung gegenüber menschlichen Argumenten und desgleichen sieht Tennemann[22] in dem göttlichen Grund ein sich Zurückziehen auf den Glauben, wenn die Vernunft

---

[20] Steinhart in der Anmerkung zu dieser Stelle der Müller'schen Uebersetzung IV. 513.

[21] Stallbaum ad h. l. im Com. λόγος θεῖος *est ratio quae divino beneficio hominibus contigit* — gegenüber den *rationes et argumenta quae humano ingenio excogitata et inventa sunt.*

[22] Tennemann III. 101.

durch ihre Schlüsse keine feste Ueberzeugung zu Wege bringen kann. Trefflich findet Steinhart in dem Bilde des Flosses und des festen Schiffes eine Anspielung auf das zerbrechliche Fahrzeug das den Odysseus nach Scheria trieb und das göttliche Wunderschiff der Phäaken, das ihn leicht und gefahrlos direct an's gewünschte Ziel brachte.

Ganz anders freilich erklärt Hermann[23] diese Stelle. Er nimmt ἤ als Vergleichungswort und giebt den Sinn so: Wenn man nun einmal nicht auf einem festeren Fahrzeug als auf einer göttlichen Rede das Leben durchschiffen kann. Hier würde der göttliche Grund als etwas Geringeres, minder Festes gegenüber der durch Erkenntniss zu erreichenden βεβαιότης — so will Hermann — erscheinen. Wenn die βεβαιότης nun einmal nicht auf dem Wege der Erkenntniss zu erlangen, nun so müsse man sich mit dieser göttlichen Führung, mit diesem innerlichen Grund begnügen. Aber von einer wissenschaftlichen Einsicht ist in den Worten ἐπὶ βεβαιοτέρου nicht mehr die Rede, sondern in den vorhergehenden: μαθεῖν bis ἀδύνατον. Wenn diese Erkenntniss nicht zu erreichen, sagt Plato, nun so muss man eben den möglichst besten und am schwersten zu widerlegenden menschlichen Grund oder was noch besser, einen inneren göttlichen und deshalb unwiderleglichen festhalten[24]. Dieser Gedanke Plato's steht hier nicht vereinzelt, so sagt er an einigen Stellen, dass Gott die höchsten Ideen nur der höchsten Begeisterung enthülle[25] und an anderen hebt er hervor, dass die vollkommene Wissenschaft dem Menschen unerreichbar und allein im Besitz der Gottheit sei[26]. Eine ähnliche Bedeutung, wie wir sie hier dem λόγος θεῖος beilegen zu können glauben, hat anderwärts bei Plato die θεία μοῖρα. In ihr liegt die Ableitung eines Gegebenen aus der göttlichen Ursächlichkeit, so wird der auch ohne das Wissen dem Menschen inwohnende Drang zur Tugend auf sie, als auf ein vor dem Wissen stehendes Göttliches im Menschen zurückgeführt; so dient sie oftmals zur Erklärung eines solchen, was der Mensch nicht seiner bewussten Selbstthätigkeit, sondern der blosen Naturanlage und einer Begeisterung zu verdanken hat, über die er sich

[23] K. F. Hermann, Krit. Bemerk. z. Ph. S. 82.

[24] Gegen Hermann's und für die hier von uns vertretene Ansicht entscheidet sich auch H. Schmidt (Progr. des Gymn. z. Wittenb. 1854 S. 22) in Uebereinstimmung mit Cron (Münchn. gel. Anzeigen 1853 S. 174).

[25] Phil. p. 63. Phaedr. p. 244.

[26] Parm. 134 C. Phaedr. 278 D.

selbst keine deutliche Rechenschaft ablegen kann[27]. Und diesen Gedanken glauben wir eben auch hier finden zu dürfen. Der göttliche Grund, das unmittelbare Gefühl, mit welchem sich eine Wahrheit im Menschen selbst beweist, steht als Höchstes über den keine unumstössliche Gewissheit verschaffenden Argumenten. Wie aber dort der unbestimmte Zug zur Tugend, die Folge jener θεία μοῖρα, das angeborene Unbewusste, nach Plato's Meinung zum Wissen zu erheben ist, und dann erst als Bewusstes wahren Werth hat, so sollte auch hier der θεῖος λόγος, die dem Menschen angeborene Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, zum Wissen erhoben werden und das wollen die philosophischen Beweise wie wir schon sahen, nur soll man nicht — so wird hier hervorgehoben — wenn die gefundenen Beweise nicht die volle Sicherheit zu geben vermögen — die Ueberzeugung selbst erschüttern lassen, sondern an seinem θεῖος λόγος, als dem Unwiderleglichen festhalten[28]. — In ein überaus schönes poetisches Gewand kleidet sich weiterhin die Ueberzeugungsfreudigkeit des platonischen Sokrates in dem Vergleich, den dieser zwischen sich und den dem Apollo geweihten Schwänen zieht. Zu solchem Vergleich hat er ein Recht, denn auch er erscheint als ein Apollo-Geweihter. Das diesem Gott nach Delos gesendete Schiff bietet ihm diese Frist im Kerker, der durch solche göttliche Gedanken und Gespräche für ihn zur Vorhalle der Freiheit wird; hier empfing er von seinem Gott eine Weisung, sich der ihm heiligen Kunst zu befleissigen und nun, der Sehergabe von ihm gewürdigt, erhebt er seine Stimme vor dem Tode freudvoll, gleich den Vögeln des Apollo[29]. Denn nicht Klagesang ist es, was diese Thiere anstimmen, sondern Freude darüber, dass sie zu dem Gott hingehen, dessen Diener sie sind[30]. So scheidet auch er im Hinausblick auf die Güter jenes Lebens freudvoll hin zu dem Gott, dem sein Leben bereits hier geweiht war[31]. — Kann

---

[27] Zeller II. S. 373 Anm.

[28] Plato kennt auch in „wahrhaften Traumerscheinungen" Rep. IX. p. 571 D den unmittelbaren Einfluss des Göttlichen. Und der Sokrates unseres Dialogs dichtet in Folge eines ihm im Traum gewordenen göttlichen Auftrages, — um so sein Gewissen ruhig und sicher zu machen. p. 61 B.

[29] Ueber die alte Sage von den singenden Schwänen: Voss, mythol. Brf. II. S. 112.

[30] p. 83 E.

[31] Weil so sein Todestag ein Freudentag wird, dürfen keine Klagen erschallen! Auf diese Weise erklärt sich die scheinbare Härte, die in der Fortsendung der Weiber und Kinder uns begegnet p. 116 B und die Zurechtweisung p. 117 D.

einer seine Ueberzeugung schöner, freudiger und fester, aber doch auch zugleich haltloser, kühner und luftschwebender aussprechen als es in diesen Worten geschieht? So rückt Plato den Werth und die Kraft der festen Ueberzeugung seines Sokrates dadurch höher hinauf, dass er ihn diese seine Reden über die Unsterblichkeit als einen prophetischen, dem Apollo geweihten Schwanengesang bezeichnen lässt[32], der θεῖος λόγος wird hier, könnte man sagen, zu einer θεία ἀοιδή. Nach solchen mannigfachen Rüstungen und Vorbereitungen, die für den möglichen Fall einer dialektischen Niederlage auch im Schlussbeweis doch im Voraus den Sieg der Ueberzeugung ankündigen und sichern sollen, geht es mit den ermuthigten Freunden diesem letzten Beweis entgegen. Aber gerade hier wird die Hauptschranke der ganzen Argumentation von Plato mit bestimmten Worten aufgezeigt: „Wenn ihr das Dasein eines Schönen, Guten an sich zugebt“ — so heisst es, — „dann hoffe ich daraus nachzuweisen, dass die Seele unsterblich ist“[33]; also nur unter dieser Voraussetzung und auch dann ist nur „Hoffnung“ vorhanden. Man mag immerhin hinter diesem „ich hoffe“ blos eine Formel der Bescheidenheit suchen, so bleibt das fest stehen, dass er sich bewusst ist, diese Hoffnung ruhe nur auf seiner Ideenlehre — er fühlt den wunden Fleck seines Systems, aber ohne ihm abhelfen zu können[34]. Es folgt nun die oben betrachtete dialektische Entwickelung, die endlich bei der Unterscheidung von Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit angekommen, mit der hypothetischen Wendung abschliesst: Wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, so würde auch die Seele, wie unsterblich so unvergänglich sein. Gewiss haben wir in dieser hypothetischen Ineinssetzung von Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit nur eine dialektische Wendung[35], die beliebte sokratische Form der Ungewissheit[36], in welche sich gern die Meinung des Lehrers kleidet — und zwar hier um so mehr — zu suchen, als das System die Zusammengehörigkeit dieser beiden Begriffe — als solcher! fordert und der Mitunterredner sie unbedingt bejaht. Dass das Unsterbliche, die I d e e des L e b e n s ihrem Wesen nach nie

[32] Baur, Sokrates und Christus S. 119.

[33] p. 100 C.

[34] Susemihl I. 449.

[35] Schmidt, Krit. Kom. II. S. 74.

[36] Susemihl I. 457.

selbst keine deutliche Rechenschaft ablegen kann[37] … ass,
Gedanken glauben wir eben auch hier finden zu di … die
liche Grund, das unmittelbare Gefühl, mit welche … gender
heit im Menschen selbst beweist, steht als Höch … ist nun
unumstössliche Gewissheit verschaffenden Ar … d Situa-
dort der unbestimmte Zug zur Tugend, di … auch sehr
das angeborene Unbewusste, nach Plato's … ng war es
erheben ist, und dann erst als Bewus … elseele, die
sollte auch hier der θεῖος λόγος, die dem … renzt, per-
zeugung von der Unsterblichkeit, zr … unvergänglich-
das wollen die philosophischen B … s Unsterbliche
soll man nicht — so wird hier … ung dieser seiner
denen Beweise nicht die vol' … gen, als eben diese
die Ueberzeugung selbst e … . Das will der den Schluss
θεῖος λόγος, als dem Unwide … Grund sagen, welcher lautet:
schönes poetisches Ge … Lebens nimmer untergehe, das
gungsfreudigkeit des … nen Menschen — und noch mehr von
dieser zwischen si … en." Hier liegt wieder der θεῖος λόγος ver-
zieht. Zu solch … wenn aber Jemand behauptet, — so muss Plato schliess-
erscheint als ei … eingestehen[37], — dass zwar das Ungerade nicht gerade
gesendete Sc … Annäherung des Geraden, — wohl aber dass es unter-
göttliche G … gegen den würde sich nicht erstreiten lassen, dass es
heit wir … zu Grunde gehe. Also beweisen lässt sich sein Fundamen-
der ih … nicht! — das giebt er zu[38]! Hiernach gleicht sein Schluss-
von … zweifellos ist die Seele unsterblich und unvergänglich —
vol' … insoweit es auf die persönliche Seele des Individuums bezogen
e … werden soll, mehr einem diktatorischen Machtspruch unüberwind-
licher Ueberzeugungsfestigkeit, als einem mit unausweichlicher
Consequenz sich ergebenden philosophischen Schlusssatz. So bleiben
wir bei dem obigen Ergebniss, dass aus Plato's Beweisführung
zwar folgt, dass es immer Seele, auch Seelen geben muss — aber
nicht, dass diese Seelen immer dieselben sein müssen[39] und fügen
hier nun hinzu, dass — obwohl der scharf abgegrenzte Begriff

---

[37] p. 106 C.

[38] Auch Bucher (a. a. O. S. 29) kommt zu dem Resultat — freilich ohne eigentlich nachzuweisen, wie? — dass sich Plato die Schwäche seiner Beweisführung nicht verhehlte. Ebenso Kunhardt a. a. O. S. 66. —

[39] Zeller II. 1. S. 533.

ˋnlichkeit dem ganzen Heidenthum überhaupt fremd ist — ˋiegenden Betrachtungen auch für diesen Fall beweisen, ˋoch hier aus dem Allgemeinen in das Individuelle wie denn auch neben dem allgemein lautenden ˋfellos ist die Seele unsterblich und unvergängˋe auf die Einzelnen gerichtete Anwendung ˋn wirklich unsere Seelen im Hades sein.“ ˋides nicht mit dialektischer Schärfe trennt, ˋ, und weil er Beides kennt, so hat er ˋ Dialogs noch deutlich beweist, das ˋnantastbaren Argumente vorˋrachten wir noch diesen Schluss der ˋır uns hiermit berufen. —

ˋıs nach Plato's Meinung ohne Makel geliefert, ˋedenken und Zweifel der Mitunterredner nun schweiˋdessen aber werden wegen der Wichtigkeit des Gegenˋs und in Erwägung der menschlichen Schwachheit noch ˋedenken laut[41]; und weit entfernt, dass dieselben den Tadel des Sokrates und die Verweisung auf das strict Bewiesene nach sich zögen, spricht sich dieser vielmehr lobend über diese vernünftige Richtung aus und fordert sogar selbst seine Freunde zu immer neuer Betrachtung der ersten Grundlagen — oder Hypothesen! — auf. Diese erste, oder wenn man will, letzte Grundlage der ganzen Untersuchung ist aber die Ideenlehre, und so findet Susemihl[42] hier den Hinweis auf eine ähnliche, noch anzustellende Untersuchung, wie sie im Philosophos unternommen werden sollte, welche durch die erschöpfende Behandlung der Idee des Guten als der letzten Voraussetzung, das ganze System der Ideen und damit auch die Unsterblichkeitslehre zum vollständigen Abschluss gebracht haben würde. Aber selbst diese Aufforderung zu immer neuer Prüfung, um der Untersuchung zu folgen, wird von einem beschränkenden, „soweit es einem Menschen möglich ist“, begleitet; sicherlich ein neuer Wink, dass man es hier nie zu vollständigem Wissen bringen, dass man hier nie bis zum letzten Grund disputiren könne. Und statt, wie man nach scharfen Be-

[40] Hierfür spricht auch entschieden die oben besprochene Stelle (im Tim. p. 41) Th. I. S. 68, Anm.

[41] p. 107 A. B.

[42] Susemihl I. S. 451.

weisen zu erwarten haben würde, eines auf deren siegreiche Kraft ausdrücklich gebauten Wortes des Triumphes über die niedergefochtenen Zweifel der Mitunterredner, steht hier ein aufmunternder Zuruf, ein *sapere aude!* — es wird diese Ueberzeugung als ein „schönes Wagniss" den zurückbleibenden Freunden an's Herz gelegt und es werden ihnen die Belohnungen, die den in Tugend nach Unsterblichkeit Strebenden im Jenseits erwarten, als eine „grosse Hoffnung" vor's seelische Auge gehalten [43]. Und je mehr der Abend sich senkt, je näher die Stunde des Todes kommt, desto entschiedener und fester tritt Sokrates mit seiner unerschütterlichen Ueberzeugung den schwankenden Freunden entgegen. Als die wissenschaftliche Unterredung längst geschlossen und nur noch Freundesrede gewechselt wird, fragt Kriton in ängstlicher Sorge, wie der Meister bestattet zu sein wünsche, und dieser erwidert, jede derartige Sorge zurückweisend, er könne den Kriton noch nicht überzeugen, dass sein Leichnam nicht mehr der Sokrates sei, sondern dass dieser dann bereits zum Glück der Seligen davongegangen sein werde [44]. Wird nicht dadurch noch am Schluss die Unmöglichkeit einer auf Gründen zu erbauenden Gewissheit einerseits, und die auf innerer Ueberzeugung ruhende Unerschütterlichkeit andrerseits klar nebeneinander gestellt; und gewinnt nicht die gegenüber jedem Schwanken auf persönliche Festigkeit gegründete freudige Aufforderung an die Freunde, „guten Muthes zu sein", Angesichts des schon hereintretenden Todesboten um's Doppelte? Und wie bestimmt betont namentlich hier am Schluss Sokrates sein Ich, seine persönliche Hoffnung. Es ist als ob je näher dem Ende desto mehr die früheren Beweise ihre überzeugende Kraft verlören, die Festigkeit und Freudigkeit des Sokrates aber wüchse. „Seid doch ruhig und haltet aus" [45], ist seine letzte Mahnung. Mit Liebenswürdigkeit begrüsst er den Ueberbringer des Todesbechers und als sässe er beim fröhlichen Gastmahl, wo dem Eros sein begeistertes Loblied erschallte, leert er den Becher auf einen Zug, nachdem er vorher mit frommem Ge-

---

[43] p. 114 C. D.

[44] Die Caricatur des massvollen Sokrates, der in edler Weise die Sorge um seinen Leib verwirft, bietet wie immer, so auch hier, der Cynismus eines Diogenes, des wahnsinnig gewordenen Sokrates, der seinen Leichnam den Vögeln und Hunden hinzuwerfen befahl. Cic. Tusc. I. 104.

[45] p. 117D.

bet den Trank sich gesegnet, so dass selbst der an den Anblick Sterbender gewöhnte Diener von der Hoheit und Würde dieses Mannes zu Thränen gerührt wird. Als er schon den tödtlichen Becher in der Hand hielt, da sprach er — um mit Cicero[46] zu reden, — nicht wie einer, der in den Tod hinabgestossen werden soll, sondern wie einer, der in den Himmel hinauffahren will. So hat sich Sokrates, noch ein Lebendiger, schon zur Unsterblichkeit erhoben; seine Seele hat er längst vom trübenden, hemmenden Einfluss der Sinne befreit, leichten Flügelschlages erhebt sie sich über dies Land des trügerischen Scheines. „Opfert dem Asklepios einen Hahn, versäumt es nicht!“ so feiert seine siegreiche Ueberzeugung ihren höchsten Triumph; der Tod, in der Meinung Tausender seiner Volksgenossen die letzte Krankheit, ist für ihn eine dankvoll begrüsste Genesung! —

So ist das letzte Wort eine Bestätigung des ersten, ein Wort der Ueberzeugung, des innersten Glaubens wie jenes. Von der unmittelbaren Gewissheit geht die ganze Argumentation aus, sie giebt den Anlass zu dieser und sie deckt endlich am Schluss den Mangel der Beweise, sie ist Wurzel und Krone des vierästigen Stammes der Beweise. Aus dieser nun betrachteten Einkleidung der dialektischen Erörterung, aus all den beschränkenden Zweifeln und Unsicherheiten, vor Allem aus der Haltung des Sokrates vor und nach der strengen Beweisführung, glauben wir schliessen zu dürfen, dass Plato nicht gemeint habe, im Vorliegenden die ewige Fortdauer der individuellen Seele mit unumstösslicher Gewissheit bewiesen zu haben, dass vielmehr diese Vernunftbeweise nicht blos zum Theil[47], sondern insgesammt in seinen eigenen Augen nur die Wahrscheinlichkeit der Unsterblichkeit herauszustellen vermochten[48] und daher den Lesern seiner Schrift — ebensowenig wie den Mitunterrednern des Sokrates gegenüber einen höheren Anspruch erheben wollen; und man darf daher, wie Zeller sagt[49], mit Recht zweifeln, ob Plato diese feste Ueberzeugung von der Unsterblichkeit gewonnen haben würde, wenn sie sich ihm nicht noch von anderer Seite her empfohlen hätte. Heisst das aber

[46] Cic. Tusc. I. 29, 71.

[47] Ritter, Gesch. d. Phil. II. S. 377.

[48] Steinhart IV. 414. 418. Stallbaum S. 24. Schwegler S. 53. Tennemann III. S. 102. Ueberweg I. S. 110.

[49] Zeller II. S. 533.

6*

nicht, wie man auch gesagt hat, den Standpunkt Plato's mit dem des Simmias verwechseln?[50] Wir glauben nicht. Allerdings ist Simmias derjenige, welcher auch zum Schluss noch die Bedenken erhebt; — und warum? Wenn wir recht sehen, so wollte uns Plato in der Gestalt des Simmias einen dialektischen Geist vorführen, der nach seiner ganzen Anlage nur das Erwiesene für wahr zu halten geneigt ist, für den mit der Sicherheit des wissenschaftlichen Argumentes auch die Sicherheit der Ueberzeugung steht oder fällt. Bei Simmias und Kebes überwiegt das Element des Verstandes wie bei Kriton und Apollodor das des Gefühls. Für Simmias ist Gefahr vorhanden ein Redefreund zu werden — dem es auf's Disputiren ankommt; für Phädo, der sich gern an die persönliche Autorität und die Ueberzeugungsfestigkeit seines theuren Lehrers glaubend anschmiegt, die umgekehrte, ein Redefeind zu werden, der auf wissenschaftliche Gründe ein geringeres Gewicht legt. Da ist es denn nun höchst charakteristisch und bedeutsam, dass der nur aus Gründen die Ueberzeugung schöpfende Simmias sagen muss: man werde sich in dieser wichtigen Frage, wenn es unmöglich sei, zu absoluter Gewissheit vorzudringen, mit dem besten und am wenigsten widerlegbaren menschlichen Grund begnügen müssen — wenn einer nicht einen göttlichen Grund hat. Simmias ist nach seiner Natur nicht besonders gewillt, einen göttlichen Grund anzunehmen – er will eben da stehen bleiben, wohin er mit dem besten menschlichen Grund gelangt; — aber doch macht er das Zugeständniss, dass hier eigentlich nur ein göttlicher Grund — wenn Einer einen solchen hat! denkt Simmias, – sichere Fahrt bieten könne[51]. Soweit Plato nun Simmias ist, d. h. soweit er seine Ueberzeugung wie dieser nur auf äussere Beweise gründen will, kann auch die Unsterblichkeit für ihn, wie für diesen, nur eine Sache der Wahrscheinlichkeit sein, soweit aber Plato mehr ist, d. h. insofern seine Ueberzeugung nicht blos auf diesen dialektischen Beweisen, sondern auf noch anderen inneren Gründen ruht, war für ihn die Unsterblichkeit eine Sache der Gewissheit. Also Plato ist Simmias, sobald es sich um die Frage nach der Haltbarkeit der dialektischen Beweise handelt, Plato ist mehr

---

[50] Susemihl I. 451.

[51] Diese Auffassung der Person des Simmias im Gegensatz zu der Susemihl's will nicht den Anspruch einer ausschliesslich möglichen erheben, sondern nur als eine gleichberechtigte neben jener angesehen sein.

als Simmias, sobald es sich um die Haltbarkeit der Unsterblichkeitslehre überhaupt, mit Zuhülfenahme noch anderer Gründe handelt. Simmias ist so zu sagen blos ein Stück Plato. Dass die anderen Mitunterredner gleichsam die anderen Stücke oder Seiten des im Sokrates redenden Plato sind, welcher alle jene dort zur Darstellung gebrachten Einseitigkeiten zu einem harmonischen Ganzen vereinigt in sich trägt, das geht schon aus den wenigen über die Hauptpersönlichkeiten soeben gegebenen Andeutungen klar hervor.

Im Vorhergehenden haben wir nebeneinander ein Doppeltes zu zeigen versucht, einmal: Plato stellt uns von Anfang bis Ende des Dialogs seinen Sokrates als einen von der Unvergänglichkeit seiner Seele unerschütterlich fest überzeugten todesmuthigen Helden vor Augen; und zum Andern: Diese feste Ueberzeugung ruht nicht ausschliesslich auf den nur Wahrscheinlichkeit gewährenden philosophischen Beweisen, sondern auf einer inneren, vor und über diesen Beweisen vorhandenen Gewissheit. Im Folgenden harrt nun die neue Frage ihrer Erledigung: Worauf gründete sich denn eben diese volle Ueberzeugung, als deren Vertreter Plato uns den Sokrates hinstellt, wenn nicht allein auf die vorgebrachten dialektischen Gründe? — Der Dialog giebt deutliche Antwort auf diese unsere Frage, die wir an die Spitze der nächsten Untersuchung stellen.

Worauf ruhte Plato's Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele.

Nach den bestimmten Aussprüchen in diesem Dialog ebenso wie in anderen, darf es wohl als eine unbestreitbare Thatsache hingestellt werden, dass Plato nicht etwa nur, wie man wohl auch gemeint hat, an den im hellenischen Leben fortwirkenden Geist des Sokrates denkt[52], wenn er von dessen Unsterblichkeit redet, sondern dass er wirklich an ein bewusstes Fortleben der individuellen Seele nach dem Tode glaubte[53][54], und nicht nur

[52] Ast, Platons Leben S. 188.

[53] Brandis, Entw. d. Griech. Philos. I. 347.

[54] Das beweisen die Worte des Dialogs p. 70 B καὶ τίνα δύν. — φρόνησιν, in denen Stallb. (ad h. l.) die *notio immortalitatis Platonica* ausgesprochen findet. Wenn Plato der Seele δύναμις καὶ φρόνησις, „Lebenskraft“ und „Denkkraft“ (— so nach Olympiodor ad h. l. ἡ μὲν γὰρ δύναμις τὴν ζωτικὴν ἐνέργειαν δηλοῖ, ἡ δὲ φρόνησις τὴν ἐπιστημονικήν.) zuspricht, so ist damit entschieden eine individuelle Fortdauer gelehrt.

an dieses, sondern auch an ein dem Erdenleben vorangegangenes Dasein der Seele[55]. Denn dass es ihm mit der Lehre von der Präexistenz voller Ernst war, werden wir nach seinen klaren Aeusserungen hierüber um so weniger in Zweifel ziehen dürfen, als sich die Nothwendigkeit dieser Annahme von seiner ganzen Anschauung des Seelenlebens aus deutlich nachweisen lässt. — Für einen eben so hochstrebenden als tiefdenkenden Geist wie Plato, war zunächst die Selbständigkeit der Seele eine Thatsache, die sich seinem unmittelbaren Bewusstsein bezeugte; der „*Deus in nobis*" redete so vernehmlich in ihm und die *commercia coeli* waren bei ihm von so urkräftiger Lebendigkeit, dass keine Skepsis der Zeitgenossen diesen Verkehr ihm stören, jene Stimme ihm ertödten konnte. Die ideale und sittlich ernste Richtung seines Geistes entwickelte sich in einem doppelten Gegensatz zu seiner Zeit, nämlich einmal gegenüber der materialistischen Anschauung und zum Andern gegenüber der verfallenen Sittlichkeit derselben.

Ein Geist, der sich seines Strebens nach Einheit wissenschaftlicher Erkenntniss und des dabei auftauchenden Gegensatzes zwischen Sinnen- und Erkenntniss-Wahrheit bewusst war, musste sich mit seinem eigenen Princip im Widerspruch gegen die befinden, welche am bunten Mancherlei der sinnlichen Erscheinungswelt hängen bleibend, sinnliche Wahrnehmung und Denken nach des Protagoras Vorgang ohne Weiteres identificirten und daher ein einheitliches wissenschaftliches Princip der Erklärung der Dinge nicht kannten[56]; und ein Geist, der sich seiner sittlichen Aufgabe und seiner Freiheit zur Lösung derselben bewusst war, konnte denen nicht beipflichten, die dadurch, dass sie Seele auf Luft und Feuer reducirten, oder in Blut und Gehirn setzten[57], die sittliche Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Seele thatsächlich beseitigten. Aus diesen beiden Gegensätzen erklärt sich sein System, seine Lehre von einer freien, durch das Wissen über den Dingen und durch die Sittlichkeit über deren Einfluss stehenden Seele. Soll aber die Seele die wahre, über den Dingen stehende Erkenntniss haben, so muss ihr dieselbe vor der Anschauung der sinnlichen Dingen zu Theil geworden sein; und soll die Seele sich hier

---

[55] Zeller II, 534.

[56] Den Sensualismus des Protagoras bekämpft der Theaetet.

[57] p. 96.

ihre Reinheit gegenüber den Sinneneinflüssen im steten Kampfe wahren oder mehr und mehr wiedererwerben, so muss — wenn dies Streben nicht ein zielloses, unbefriedigtes bleiben soll — eine Zeit der Vollendung, der absoluten Reinheit erscheinen. So braucht Plato die Präexistenz zur Erklärung der Thatsachen unseres intellectuellen und die Postexistenz zur Erklärung der Thatsachen unseres sittlichen Lebens. Eines aber stützt das andere, ebenso als es dasselbe fordert. Nach jenen beiden Gegensätzen hatte die Darstellung Plato's ein doppeltes Interesse, ein theoretisches gegenüber dem Materialismus, ein praktisches gegenüber der Sittenlosigkeit der Zeit; beides aber flocht sich innig ineinander. Die Mannigfaltigkeit und die Widersprüche der materialistischen Systeme forderten eine wissenschaftliche dialektische Widerlegung, aber die beste Widerlegung des groben Materialismus bot der ethische Gesichtspunkt, so nahm die Dialektik einen ethischen Charakter an; und wiederum forderte die Unsicherheit in den sittlichen Anschauungen der Zeit eine streng wissenschaftliche, dialektische Widerlegung, so nahm die Ethik einen dialektischen Charakter an. Also einmal eine ethische Dialektik und sodann eine dialektische Ethik, das war es, was Plato suchen und von seinem System verlangen musste, wenn er die Schäden der Zeit treffen wollte. Die innige Verschmelzung von Ethik und Dialektik tritt uns in unserem Dialoge besonders klar entgegen. — Beides hat dieselbe Wurzel, das ist die sittliche Bestimmtheit des platonischen Geistes, ein Erbtheil seines Meisters Sokrates. Wie der grobe Materialismus nicht nur eine wissenschaftliche, sondern im Grunde eine sittliche Verirrung ist, indem er die sittliche Verantwortlichkeit überhaupt aufhebt, so ruht die wahre Wissenschaft im letzten Grunde auf einer gesunden sittlichen Weltanschauung. Das zeigt uns Plato. Im Sophistes führt er aus, man müsse die, welche Alles verkörpern, erst besser machen, ehe man sie belehren könne. — Auf sittlichen Voraussetzungen ruht seine ganze Seelenlehre, die Ethik ist das erste und sie fordert eine Unsterblichkeit.

Der Ursprung der Seele ist göttlich, ihr Inhalt ist es daher auch, sie hat wegen dieser ihrer Abstammung eine göttliche Aufgabe, und diese ist im letzten Grund eine sittliche: durch das Streben nach Tugend, nämlich nach bewusster Tugend — so verschlingt sich das Wissen, die Dialektik, in das ethische Streben! — ihre ewige Bestimmung eines reinen göttlichen Lebens zu er-

reichen, das ist diese Aufgabe. Die Gottähnlichkeit der Seele tritt in der sittlichen Gesinnung hervor, nur der Tugendhafte hat Gemeinschaft mit den Göttern, nur er darf sie anrufen[58]. Die Seele ist bei Plato recht eigentlich die Königstochter, die dem niederen Manne vermählt, in diesem Bunde kein wahres Genügen findet: „Denn aus des Himmels Königreich geschieden, strebt nach dem Himmel ewig sie zurück!“ So ist es also ihre sittliche Anlage, welche die Unsterblichkeit der Seele bedingt; die ethischen Gründe sind für Plato die Pfeiler, welche den stolzen königlichen Bau seines Systems stützen. Daher müssen denn auch diese ethischen Untersuchungen im ganzen Dialog allzeit gleich neben den dialektischen stehen, sie bringen die Anwendung jener aufs praktische Leben und dienen auf diese Weise denselben zum Halt. In dem platonischen System wird Sittlichkeit über Alles geschätzt[59]. Diesen Satz stellt ein tiefer Kenner unseres Philosophen an die Spitze seines Werkes, und so steht auch in der That bei Plato selbst das Sittliche an der Spitze. Und dieser sittliche Ernst, der gegen den heiteren Leichtsinn des Hellenismus auffallend absticht[60], ist es, der einen Plato so hoch über seine, dem feineren oder gröberen Materialismus verfallene Zeit erhebt. Die Philosophie Plato's, mit welcher er dieser Grundrichtung der damaligen Welt gegenübertrat, ist durchaus nicht blos eine wissenschaftliche, sondern ein den ganzen Menschen durchdringendes höheres Leben. Das wissenschaftliche Interesse geht bei ihm stets Hand in Hand mit dem sittlichen; was auf theoretischem Gebiete für das Wissen gewonnen wird, findet stets seine praktische Verwerthung fürs persönliche Leben[61]; erst wenn etwas auch hier haltbar und anwendbar erschien, ward es für ihn Sache der Gewissheit, und diese Einheit des Dialektischen und Ethischen soll eben in unserem Dialog für die Unsterblichkeitslehre aufgezeigt werden, darum zu jedem Argument die ethische Anwendung, nach jeder theoretischen Erkenntniss eine ernste praktische Ermahnung aus dem Munde des Meisters. — Gewiss hätte Plato seinen Sokrates nicht mit solcher Bestimmtheit für die Unsterblichkeit seiner Seele auftreten lassen, wenn er sich blos auf diese

[58] Theaet. 176. B. Rep. X. 613 A.

[59] Tennemann, System d. Phil. Einl., S. 5.

[60] Dieser Gedanke ist weiter durchgeführt von Tholuck in Neand. Denkw. 1. S. 74.

[61] Zeller II, S. 606. 507.

Argumente gestützt hätte; nicht mit der halben Kraft seines Geistes — mit dem abstracten Denken für sich allein — sondern nur mit der ganzen vollen Stärke des geistigen Lebens, wie sie in der reinen sittlichen Begeisterung gefunden wird, könne man das ewig Wahre wirklich erfassen, das war Plato's Ueberzeugung [62]. Wenn wir so bei ihm diesen Factor, das unmittelbare sittliche Bewusstsein, den Glauben betonen, so scheint damit die Geringschätzung, mit welcher er an vielen Stellen von der πίστις redet [63], in Widerspruch zu stehen. Aber das was er in diesem Wort verwirft, ist ein prüfungsloses, nicht zum Wissen erhobenes Fürwahrhalten, dieses ist zu verwerfen; nur die zur Erkenntniss erhobene Ueberzeugung, die durchs Wissen vermittelte Tugend hat sittlichen Werth. So will er in unserem Dialog die ihm innerlich gewiss gewordene Ueberzeugung von der Unsterblichkeit durch seine dialektischen Erörterungen zum begrifflichen Wissen erheben. Was wir aber als den Glauben bei Plato hervorheben, das liegt nicht in jenem Wort, das ist jene innere Beschaffenheit, jenes helle freudige Ueberzeugtsein, welches, ohne dass es mit einem besonderen Namen benannt wird, sich doch in seiner ganzen Philosophie abspiegelt, wodurch sich diese so wesentlich von der des Aristoteles unterscheidet, welche fast im schroffen Gegensatz eine in Achselzucken und Resignirtheit endende Reihe von Untersuchungen darstellt [64].

Fassen wir nun diese ethischen Erörterungen, die das Ganze durchziehen, ins Auge. Wir haben bisher nur ihre Bedeutung im Allgemeinen hervorgehoben und setzen dieselbe also abschliessend dahinein, für Plato den Glauben an die Unsterblichkeit als Bedingung und Ergebniss, als Anfang, Mitte und Ende aller Philosophie darzustellen und zu zeigen, dass die Beweise für sich allein nicht ausreichen, sondern zu ihrer Ergänzung einer festen Begründung durch die Ethik bedürfen; für den Leser die Beweisführung vollständig zum Ziele zu führen, weil sie den Glauben an die Unsterblichkeit zu einer unmittelbaren und viel grösseren Gewissheit erheben, als es durch philosophische Beweise geschehen konnte [65]. Das Charakteristische dieser praktischen Gründe gegenüber den theoretischen ist, dass die Unsterblichkeit hier

[62] Solger's Nachl. 1, S. 507.
[63] Tim. 51 E. u. a. Rep. V. 478 A. u. a. Gorg. 449 A. fl.
[64] Ritter, Gesch. d. Phil. III. 708.
[65] Steinhart 418. 414.

als ein unbeweisbares **Postulat** des denkenden, fühlenden und handelnden Subjectes erscheint. Die ethisch praktischen Gründe erscheinen ausser einigen hier und da vereinzelten Bemerkungen — in drei Gruppen, gleichsam schon durch ihre Stellung an Anfang, Mitte und Ende unsere Behauptung rechtfertigend, dass die Ethik Grundlage, Stütze und Abschluss der dialektischen Untersuchungen sei; wie aber bei den wissenschaftlichen Beweisen der letzte als der umfassendste erschien, so ist es auch bei diesen praktischen Erwägungen; der letzte Kreis, der sich unmittelbar an das Schlusswort des wissenschaftlichen Theiles anschliesst, trägt die früher hervorgehobenen Momente zu höherer Einheit zusammengeschlossen in sich. Die beiden ersten Kreise mussten schon bei der Betrachtung der dialektischen Partien mit berührt werden, an der Stelle, wo dieselben sich als Stützen der Beweise anlehnten; hier gilt es, die dort vorübergehend an der betreffenden Stelle der Beweisführung erwähnten Momente im Zusammenhang und im Lichte der letzten grossen ethischen Schlussbetrachtung in's Auge zu fassen.

Den Ausgangspunkt der ganzen Beweisführung des Dialogs bildete, wie wir sahen, der Hinweis auf die Sehnsucht der Seele nach der Befreiuung vom Leib, die in dem Sterbenwollen des Philosophen ihren Ausdruck findet, — und es wurde in der Möglichkeit der theilweisen Verwirklichung dieser Sehnsucht schon während dieses Lebens im Streben nach der Erkenntniss des reinen Wesens der Dinge, die Anwartschaft auf ein reineres und höheres Dasein gefunden. Das Streben nach Weisheit und wahrer Erkenntniss findet hier keine Befriedigung, das Verlangen nach Glückseligkeit keine Erfüllung. Beides ist ja bei Plato auf's Innigste verbunden, die wahre Glückseligkeit besteht für die Seele in der Erkenntniss der Wahrheit. Man kann in dieser Betrachtung die Grundlage des später vielfach weiter ausgeführten **anthropologischen** Argumentes suchen.

Ein zweiter, rein auf der **sittlich religiösen** Grundanschauung Plato's ruhender unbewiesener und unbeweisbarer Unsterblichkeits-Gedanke ist in der oben erwähnten schönen Stelle niedergelegt[66], wo Sokrates sich mit dem sterbenden Schwan vergleicht, der, die Güter des Jenseits ahnend, mit freudvollem Gesange zu dem Gott hinscheidet, dem sein Leben geweiht war. Das

---

[66] p. 84 E.

ist jene unbestimmte Ahnung der Seele, die wohl hier und da schon in's Leben leuchtend hereinstrahlt, vor Allem aber edlen Geistern das Dunkel der Todesstunde erhellt; jene Ahnung, die sich aufbaut auf dem Bewusstsein eines göttlichen Inhaltes in der Seele. Es ist dies ein Gefühl, dessen die edlen Geister alter und neuer Zeit sich bewusst waren; ein Cicero, der freundliche Kritiker des Phädo im Alterthum, stützte seinen Unsterblichkeitsglauben auch durch „die göttlichen Dinge, die in der Seele seien und weder vom Körper entstehen, noch auf der Erde geboren sein könnten“ [67]; das ist jenes selbe Gefühl höherer Würde, welches Sage und Geschichte uns in den Erzählungen bestätigt, da Königskinder, im Dunkel niederer Verhältnisse erzogen, doch zum Bewusstsein des in ihnen wogenden königlichen Blutes kommen; jenes Gefühl des Unendlichen im Menschen, das sich dem, der's leugnet, ebensowenig beweisen als dem, der's hat, widerlegen lässt. „Wir würden mit uns selbst nicht übereinstimmen“, diese Erwiderung unseres Sokrates [68] bleibt die einzig mögliche in diesem Falle.

Es ist dies der mystische Unsterblichkeitsbeweis, wenn man es einen Beweis nennen kann, denn aller edle Mysticismus beruht — wie Schelling treffend sagt, eben auf der Unfähigkeit, einen unendlichen Inhalt in der Form des Begriffes auszudrücken. — Auch diesen Gedanken bietet uns also Plato — ein neuer Beweis für die unerschöpfliche Tiefe seines Geistes.

Der dritte Kreis ethischer Argumente für die Wahrheit der Unsterblichkeit ruht auf der Anerkennung einer moralischen Weltordnung, auf dem praktischen Postulat einer höheren, vergeltenden Gerechtigkeit. Hierin liegen, wie sich leicht zeigen lässt, die früheren praktischen Gesichtspunkte mit eingeschlossen. Die Sehnsucht der Seele nach Befreiung von den Fesseln des Körpers und allem Hindernden dieses Daseins, hat ihre tiefe Berechtigung nur in der Voraussetzung, dass ihr diese Befreiung gerechte Erfüllung des Ersehnten bringen werde, dass ihr zum Lohn für solches Streben ein Besseres bevorstehe. Und auf ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen und Ewigen kann die Seele nur hingewiesen werden, abermals unter der Voraussetzung, dass es solch

---

[67] Cic. Tusc. I. 14.
[68] p. 94 E.

ein Göttliches gebe, — und dieses Göttliche ist es eben, welches in der über den Tod hinauswaltenden Gerechtigkeit postulirt wird. So bildet der ethische Gesichtspunkt thatsächlich die Grundlage aller dieser Argumente. Das letzte ethische Argument für die Unsterblichkeit der Seele, welches auf der sittlichen Forderung einer vergeltenden Gerechtigkeit sich aufbaut, wird von Plato so formulirt: „Wenn der Tod eine Befreiung von Allem wäre, so wäre es ja für die Bösen ein Fund, zugleich mit der Seele ihre Schlechtigkeit los zu werden“[69]. Es ist der ernste Sinn, den jener frivole Leichtsinn des: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt“ im Innersten verletzt und der deshalb mit Verwerfung der Ansicht, die in Gut und Böse blos einen metaphysischen, keinen moralischen Unterschied zu sehen geneigt ist, und in gerechter Entrüstung über des Bösen hinieden so oft ungestraften Frevelmuth auf der einen Seite, und im Vollgefühl eigenen edlen Strebens auf der anderen Seite, mit aller Kühnheit einer sich des Rechten bewussten Seele, einen Zeitpunkt und einen Ort fordert, wo die Dissonanzen dieses Daseins ihre Lösung finden werden. Dem sittlichen Gefühl Plato's war der Unterschied von Gut und Böse als ein moralischer, für welchen jede Seele mit ihrer Verantwortung einzutreten hat, eine Sache so unmittelbarer Gewissheit, dass er sich, wie wir oben sahen, auf diesen zur Widerlegung einer philosophischen Ansicht stützte. Die Seele kann nicht die Harmonie des Körpers sein — so hörten wir ihn sagen, weil dadurch der Unterschied von Gut und Böse aufgehoben würde, und er hielt es nicht einmal für nöthig, diejenigen zu widerlegen, welche in Gut und Böse nur einen metaphysischen Unterschied zu sehen geneigt waren. — Und schon ganz im Anfang, nach dem naturphilosophischen Beweis, wird dieser sittliche Unterschied in einer dort ganz unvermittelten Weise hervorgehoben. Der Beweis ergab, dass in Folge des Kreislaufes aus den Todten die Lebendigen hervorgehen. Daran fügt Plato in Form eines Schlusses

---

[69] p. 107 C. An diesen Gedanken schliesst sich eng die Betrachtung im Staat X. p. 609, wo ausgeführt wird, dass, während jedes Ding durch das ihm eigenthümliche Uebel zu Grunde gehe, die Seele durch ihr eigenthümliches Uebel, die Schlechtigkeit, nicht nur nicht aufgelöst, sondern im Gegentheil unruhiger werde —; bringt ihr dies aber keinen Untergang, so ist derselbe von einer anderen Seite her kaum anzunehmen. Der Tod wird also kein Fund sein — denn die Schlechtigkeit der Seele überdauert ihn. —

die Worte — „und dass es den Guten besser, den Bösen aber schlimmer ergeht.“[70] Hier greifen Ethik und Dialektik wie zwei Räder eines grossen Getriebes — dem das System vergleichbar, ineinander. Plato forderte eine sittliche Vergeltung, der Beweis ergiebt ein neues Leben der Abgeschiedenen, die Ethik giebt diesem neuen Leben seine Bestimmtheit, — gut oder schlimm wird es sein, je nach der Beschaffenheit des Subjectes. Daher wird der Tod für die Bösen kein Fund, sondern mit dem sich anschliessenden Leben eine Strafe für sie sein — denn die Ungerechtigkeit ist das grösste Uebel, wie Plato anderweit näher ausführt.[71] So sehen wir klar, wie der ethische Grundgedanke überall hervorleuchtet, wie die ethischen Voraussetzungen den dialektischen Beweisen als Stützen beigegeben werden. Hier und da müssen sie sogar dazu dienen, die Consequenzen, die sich aus jenen, den dialektischen Beweisen ergeben müssten, zu mildern oder gar zu verhindern und so zeigt sich hier besonders klar die grosse Bedeutung, die das ethische Moment für Plato hat; seine Philosophie wird nicht für ihn zur Schranke, sein sittliches Wissen und Wollen geht über seine Gedankenwelt hinaus.

So haben wir an betreffender Stelle darauf aufmerksam gemacht, dass die Consequenz seines bitteren feindseligen Dualismus zwischen Leib und Seele — wenigstens für die Fälle, wo etwa ein besonders unglücklich organisirter oder kranker Körper, oder andere peinigende Lebensverhältnisse der Seele ihr freies Streben unendlich schwer machten — nothwendigerweise das Selbstmordgebot sein müsste. Aber Plato will von dieser Consequenz nichts wissen, sein sittliches Gefühl sträubt sich dagegen, und so ist seine Widerlegung dieser unter seinen Zeitgenossen so verbreiteten Ansicht rein sittlicher Art. Die Menschen sind nicht Herren ihres Lebens, sie sind das Besitzthum der Götter und sollen zwar mit Freuden dem Tag entgegenschauen, da sich der freien strebenden Seele dieser Kerker des Leibes öffnen wird, dürfen aber

---

[70] p. 72 E. Und schon vor allen Beweisen betont er den moralischen Unterschied bei den Verstorbenen, p. 63 C.

[71] Gorg, p. 523—527. Auch Rep. X. p. 608—612. schaut Plato auf diese ethische Betrachtung des Phädo zurück. Susemihl (zum Staat) II, S. 269. — Was dort in Form eines Argumentes gegeben, erscheint in unserem Dialog hier als ethisches Postulat —: die Schlechten können unmöglich mit dem Tod zugleich ihre Schlechtigkeit verlieren — das lässt die Idee der Gerechtigkeit nicht zu. —

nicht mit eigener Hand die Pforten aufreissen.[72] Ein anderer Fall, wo sicherlich auch ethische Rücksichten ihn bestimmten, das philosophische System zu corrigiren, ist folgender: Die stete Wiederkehr derselben Seelen lässt, wie wir sahen, für die Geburt blos die Bedeutung neuer Körperbildung übrig. Es wäre dann die sittliche Beschaffenheit der Aeltern von gar keinem Einfluss auf das Kind. Aber weit entfernt dies zu behaupten, legt er vielmehr, wie auf die körperliche, so auf die seelische Tüchtigkeit der Aeltern so grossen Werth, dass er bei der Verheirathung darauf Rücksicht genommen wissen will, dass zwei sich auch sittlich ergänzende Naturen sich verbinden.

Dies die Bedeutung des Ethischen neben dem Dialektischen in unserem Dialog. Dazu kommt ein drittes, dessen Wichtigkeit für die Beantwortung der Frage, „worauf ruhte Plato's Ueberzeugung von der ewigen Fortdauer der menschlichen Seele?" nicht zu unterschätzen ist, das ist das Mythische. Auch hierin haben wir eine Stütze seines Unsterblichkeitsglaubens zu suchen. Zwischen den scharf abgegrenzten dialektischen Beweisen schweben die schattenhaften Gestalten der alten Volksmythen. Gleich der erste Beweis knüpft an den Mythus vom Leben der Seelen im Hades an, der zweite geht von der alten Seelenwanderungslehre aus und dem letzten folgt der grosse Schlussmythus, der die Zustände nach dem Tode schildert. Was wollen diese Partien? — Im Mythischen liegt Plato's historisches Argument, — so paradox das für den ersten Augenblick klingen mag. Absichtlich knüpft er an die alten Sagen an, um zu zeigen, dass die Ergebnisse seines Systems innig mit dem zusammenstimmen, was uranfänglich schon im Bewusstsein der Menschen geschlummert und in diesen alten Erzählungen seinen Ausdruck gefunden. Dieser historische Zug, der, weit entfernt, das Alte als nutzlos verächtlich bei Seite zu werfen, vielmehr das Bleibende aus dem Vergänglichen zu retten und die Brücke aus dem Alten herüber in's Neue zu schlagen bemüht ist, dieser historische Zug war dem

---

[72] Demnach dürfte jener Jüngling Kleombrotos aus Ambrakia, der, wie uns Cicero (Tusc. I. 34, 84.) erzählt, nachdem er diesen Dialog gelesen, sich in's Meer stürzte, um schnell die Fesseln des Körpers abzuwerfen, durchaus nicht im Sinne Plato's gehandelt haben. Auch Cato von Utika las den Phädo, bevor er sich den Tod gab; und noch Andere werden genannt, die sich mit dieser Schrift auf den Tod vorbereiteten. — Flor. 4, 2.

Plato bei all seinem Schöpfertalent durchaus nicht fremd. Wer, wie es in dem von uns betrachteten platonischen Entwickelungsgange geschah [73] — den Nachweis führte, dass sein System die Krone des alten Baumes der Philosophie sei, für den musste es auch von Interesse sein, bis auf den tiefinnersten Keim zu schauen und in diesem schon die Lebensfasern und Adern nachzuweisen, die später zu herrlicher vollendeter Entfaltung gekommen. Wenn Plato dort blos bis auf die alten Philosophen zurückschaute, so hier bis auf die noch älteren Dichter, wenn er dort den regelrechten und nothwendigen Fortschritt aufzeigte, so hier die Uebereinstimmung zwischen dem neu Geschaffenen und alt Vorhandenen. In diesem Sinne kann man sagen, dass das Mythische die theologische Basis der platonischen Spekulation ist [74]. So glauben wir im Rückblick Plato's auf die Mythen seines Volkes zunächst ein historisches Interesse suchen zu dürfen; seine dialektischen Beweise erhielten durch diesen Hinweis eine neue, nicht unkräftige Stütze. Freilich bildet Plato diese Mythen weiter aus, ja er schafft sich selbst ganz neue, und zwar in unserem Dialog zur Darstellung der verschiedenen Wohnsitze und Zustände der Gestorbenen. Hierüber weiter unten, wenn wir die Frage nach dem „Wie" des Fortlebens der Seelen erörtern. Jetzt haben wir es mit den Mythen nur soweit zu thun, als Plato sich an dieselben, als an etwas im Volksgeist von Alters her Gegebenes anschliesst. In der Art aber, wie er dieses historische Argument für seine Lehre zur Anwendung bringt, erkennen wir einen tief religiösen Zug des platonischen Geistes. Es hat dieser Anschluss an das Alte etwas Pietätvolles. Diese neue Lichtseite des allseitig hellen Geistes tritt uns an einer Reihe ergreifender Züge und tief religiöser Gedanken des Sokrates unseres Dialogs entgegen. Dieser erscheint als treuer, ernster Anhänger des alten Götterglaubens, innig und gefühlvoll sind die Aeusserungen seiner Frömmigkeit. Sokrates dichtet im Kerker ein Loblied auf Apollo, auf dieses Gottes ausdrücklichen Befehl noch vor seinem Tode der Dichtkunst sich befleissigend, die er zuvor nie in seinem Leben geübt und die seiner Anlage so fremd war. Sollen wir nicht in dem Gehorsam gegen das göttliche Gebot ein Denkmal der religiösen Gesinnung des Sokrates sehen, die allein die wahre Todes-

---

[73] Theil I, C. Posit. Th. S. 55.

[74] Ast, S. 165.

zuversicht einflösen kann.[75] Seine fromme Scheu vor den göttlichen Gesetzen ist es, die ihm nicht erlaubt, sich durch die Flucht der über ihn verhängten Strafe zu entziehen.[76] Dem alten Götterglauben mit seinen Opferspenden ist das letzte Wort des Sterbenden geweiht, nachdem er vorher seine Freude darüber verkündigt, dass er zu Göttern, die da gute Herren seien, nun bald hingehen werde.[77] Sollte Plato ohne Absicht diese Züge uns überliefert haben? Gewiss nicht. Ein Zug seines eigenen Geistes leuchtet hier durch. Neben dem hellen Licht der dialektischen Begriffsentwickelung sollte auch der Wärme und Innigkeit des religiösen Gefühls ihr gutes Recht gewahrt bleiben.[78] Alle Seiten des menschlichen Seelenlebens müssen tönen, wo es gilt einen Vollaccord freudigen Ueberzeugtseins erklingen zu lassen. Zu dem ethischen Moment, als einem innerkräftigen für die Wahrheit der Unsterblichkeit tritt in der Verwerthung der alten Mythen, in der Hervorhebung der Gottergebenheit und Frömmigkeit, mit welcher Sokrates dem alten Glauben zugethan, als ein neues nicht minder beweiskräftiges, innerliches Moment das religiöse. In der That ein gewichtiges, zumal in einer Zeit, da nach dem Zeugniss dessen, der sie geschaut, Gottesfurcht, Treue und Glaube verschwunden war.[79] Hiernach beantworten wir, diese Untersuchung abschliessend, unsere Frage: „Worauf ruhte Plato's Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele?" so, dass wir sagen: Die Unsterblichkeit der Seele war ihm eine Sache unmittelbarer, auf der sittlich-religiösen Grundrichtung seines Charakters ruhender, durch philosophische Gründe gestützter und durch historische wenigstens unterstützter Gewissheit. Im vorliegenden Dialog unternahm es Plato, diese seine innere moralische Gewissheit vor dem denkenden Geiste zu rechtfertigen und so zum begrifflichen Wissen zu erheben. Jene von uns in Betrachtung gezogenen inneren Gründe werden dabei als Stützen angelegt, —

---

[75] Baur, Sokrates und Christus S. 119.

[76] Auch im Staat erscheinen die obrigkeitlichen Gesetze als Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit; so erkennt Sokrates auch hier im Urtheilsspruch der Richter den göttlichen Willen.

[77] So gleich im Anfang p. 63 B; wo die Menschen als die κτήματα θεῶν erscheinen, denen daher ein Entlaufen aus dieser Hut — durch Selbstmord — nicht erlaubt sei.

[78] Steinhart IV. S. 430.

[79] Thucyd. III. 82.

wohl in der Absicht, durch diese Darstellung der Sache seine Unsterblichkeitslehre denen seiner Zeitgenossen gegenüber, die sie als eine thörichte verlachten, dieselbe als eine ethisch unbedingt geforderte, denen gegenüber, die sie als eine willkürlich angenommene verwarfen, dieselbe als eine schon im alten Glauben des Volkes vorhandene, und endlich denen gegenüber, die sie als eine etwa poetische aber unhaltbare verschmähten, dieselbe als eine dialektisch wenigstens bedingt und bis zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erweisbare vor Augen zu stellen. Freilich ergeht es ihm dabei mehrmals so, dass, indem er den Glauben durch Beweise stützen will, immer wieder der Glaube den Beweisen zu Hülfe kommen muss.[80]

Und das kann nicht anders sein, denn die Unsterblichkeit ist eine moralische Wahrheit, und bei diesen überzeugen schliesslich nicht die Beweise des Verstandes das Gewissen, sondern das Gewissen den Verstand. Es gilt somit in diesem Sinne von Plato das alte schöne Wort des Lactantius: „Das Herz ist Sitz der Weisheit“ nicht minder als das neue tiefe Wort Pascals[81]: Die göttlichen Dinge gehen nicht durch den Verstand ins Herz, sondern durch das Herz in den Verstand. Und auch ein Philosoph, dessen Zeugniss uns hier noch mehr gelten muss, tritt hierfür mit seiner eigenen Erfahrung ein. „Unser Denksystem ist oft nur die Geschichte unseres Herzens. Alle meine Ueberzeugung kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande. — Aus dem Gewissen stammt die Wahrheit.“ Dies Bekenntniss Fichte's[82] könnte man thatsächlich auch als Motto über unseren platonischen Dialog mit seiner Unsterblichkeits-Gewissheit setzen.

Haben wir nun die feste Ueberzeugung Plato's von dem ewigen Fortleben der Seele und im Anschluss daran auch den innersten Grund, worauf diese Ueberzeugung ruht, im Bisherigen klar erkannt, so erwächst hieraus mit Nothwendigkeit die neue Frage hervor: Welcher Art wird denn nun dieses Fortleben der Seele

[80] Steinhart, S. 430. — Diese sittlich-religiöse Grundrichtung des platonischen Geistes, von der wir hier reden, erschien uns schon oben (S. 20.) als das Bestimmende bei der Kunstanschauung Plato's; sie tritt uns sehr deutlich auch im Gastmahl entgegen, wo das sokratische Wissen auf die Seherin und Priesterin Diotima — doch wohl eine mythische Personification des Begriffes der Gottesfurcht zurückgeführt wird.

[81] *Lact. de opif.* 10: *cor sapientiae domicilium.* — *Pasc. Pensées S.* 155.

[82] J. G. Fichte: Bestimmung des Menschen. W. II. S. 255. 293.

nach dem Tode sein, **wie haben wir uns die Unsterblichkeit in Plato's Sinn zu denken?** Ohne Zweifel gehört die Erörterung dieser Frage in den Rahmen dieser Arbeit, um so mehr, als auch der Dialog im engsten Zusammenhang mit den anderen Betrachtungen dieselbe ins Auge fasst. Die formelle Antwort lässt sich apriorisch aus den praktischen Gründen für die Unsterblichkeit ableiten. Der ernste Wissenstrieb, der trotz des Leibes Fesseln schon hier nach Wahrheit strebte, fordert reine Wahrheit; der redliche Tugendtrieb, der trotz der Sinne trügerischem Einfluss schon hier nach Reinheit strebte, fordert wahre Reinheit — so schliesst sich Weisheits- und Tugendstreben wieder in Eins: Reinheit und Wahrheit muss die göttliche Gerechtigkeit — die, wie wir sahen, von jenem Streben postulirt wird — auf der einen Seite ebenso als Lohn, wie auf der anderen Seite das Gegentheil als Strafe zutheilen. Beides verlangt Plato: Einen Zustand grösserer Ausbildung und Vollkommenheit für die Einen und einen Zustand, welcher gerechte Vergeltung bringt für die Andern. Beides aber ist im Grunde Eins. Jene gewährte Vollkommenheit ist für die Guten nichts anderes als Vergeltung. Der Gedanke einer den Menschen noch über den Tod hinaus überwachenden Gerechtigkeit, der sich uns oben als der Kern aller moralischen Argumente ergab, erscheint daher auch hier als derjenige, welcher der Unsterblichkeit ihren Charakter als Lohn oder Strafe, je nach Beschaffenheit des Individuums, aufprägt.

In welcher Weise aber nun diese waltende Gerechtigkeit ihr Amt nach dem Tode übt, wie wir uns den Zustand von Lohn oder Strafe zu denken haben, das ist nun zu untersuchen. Auf die Frage nach dem Wie des Fortlebens nach dem Tode antwortet uns Plato am Schluss des Dialogs mit einer Fülle buntgeschmückter Bilder, phantasiereicher Schilderungen und mythischer Darstellungen, hinter denen wir bald die Anschauungen des alten Volksglaubens, bald die Gedanken dieser oder jener Philosophen der Zeit, bald neue Schöpfungen des platonischen Geistes erkennen. Niemand war ja darin so Meister wie er, frühere, unhaltbar und unbrauchbar gewordene Motive zu einem neuen grossartigen Bilde zu verweben, das Alte durch Ausscheidung des Falschen und geistvolle Ergänzung mit Besserem zu einem Neuen umzugestalten, in welchem doch der gutedle Kern des Alten noch gewahrt blieb. Wofür wir nun diese mythischen und poetischen Schilderungen der jenseitigen Seelen-Zustände zu halten haben, darüber

lässt uns Plato nicht im Unklaren, indem er aufs Bestimmteste erklärt: dass sich dies gerade so verhalte, wie er es geschildert habe, werde Niemand behaupten wollen, dass es aber wenn nicht so, dann doch wenigstens ähnlich um unsere Seelen und deren Behausung stehen müsse, das sei, wenn man einmal an der Unsterblichkeit der Seele festhalte, doch wohl anzunehmen.[83]. Also nicht durch wörtliche Auffassung dieser Schilderungen würden wir Plato's Meinung in diesen Dingen treffen; es wird vielmehr, da die Form (das „so oder ähnlich“) unwesentlich erscheint, in dem hinter dieser Form verborgenen Inhalt die wahre Bedeutung dieser Darstellung zu suchen sein. Warum aber dann diese verhüllende Form? Ohne Zweifel weil dieser Gegenstand, die Schilderung des Zustandes der Seele nach dem Tode der streng philosophischen Entwickelung sich entzog. Hier musste daher eine andere Form der Darstellung gewählt werden, die poetisch-symbolische oder allegorisirende, — die bei Plato in der Gestalt des Mythus aufzutreten pflegt. Wir glauben daher die vielfach verbreitete Meinung, „dass sich Plato der Mythen im Gegensatz des Räsonnements oder der Vernunftbeweise bediene, da wo ihm diese selbst noch zu schwer gewesen, oder wo sie ihm für die Fassungskraft seiner Zuhörer zu schwer erschienen“[84] dahin modificiren zu müssen, dass wir zunächst zwischen den von ihm verwendeten alten Volksmythen und den von ihm selbst geschaffenen mythischen Schilderungen unterscheiden. Welche Bedeutung die Verwerthung der ersteren hat, wurde schon gezeigt. Wir erkannten in der Thatsache des Rückweises auf dieselben die Absicht, seine eigene Ueberzeugung als eine vor Alters schon gehegte nachzuweisen, um so den Vorwurf der subjectiven Willkür zu entkräften, und entdeckten in der Thatsache ebenso wie in der Art der Verwerthung einen tief religiösen Zug des platonischen Geistes. Anders steht die Sache, wo er sich selbst einen Mythus schafft. In diesem Falle kommt es ihm darauf an, einen tiefen wahrheitsvollen Gedanken, dessen Formulirung und äussere Gestaltung durch die Mittel des dialektischen Denkens nicht gewonnen werden konnte, in einer diesem Mangel an Bestimmtheit adäquaten Form zur Darstellung zu bringen. Hier haben wir in der Anwendung des Mythus allerdings eine Lücke der wissenschaftlichen Begründung zu

[83] p. 114 D.

[84] Eberhard, Script. Miscell. p. 382. und mit ihm viele Com.

suchen. Wo eine Thatsache von der Grundlage des Systems aus keine befriedigende Erklärung finden konnte, musste die Zuflucht zum Mythus genommen werden. Hinter der mythischen Gewandung birgt sich aber stets die Göttergestalt der Wahrheit. So versichert uns Plato oftmals ganz bestimmt, dieser oder jener Mythus sei die lauterste Wahrheit,[85] oder er verlangt wenigstens, dass ein Mythus neben dem Scherze auch Wahrheit enthalte;[86] und wenn er ihn an einer dritten Stelle als eine der Wahrheit so ähnlich als möglich gemachte Lüge[87] definirt, so bezieht sich das Lügenhafte eben auf sein Gewand, sein der Wirklichkeit nicht angehöriges Aeussere, hinter dem sich die Wahrheit verhüllt. Nicht selten aber flicht Plato beide von uns geschiedene Arten des Mythus ineinander, so in unserem Dialog mehrfach; er knüpft an den alten Volksglauben an, bildet aber das dort Gegebene weiter aus, bald hinzuthuend, bald weglassend, auch corrigirend, wo es ihm nöthig scheint[88], auf jeden Fall stets das Alte vertiefend und vergeistigend.

Wo wir einer solchen Verschmelzung begegnen, werden wir auch eine Vereinigung der Absichten, die der Anwendung der beiden Arten des Mythus zu Grunde liegen, zu suchen haben, nämlich einmal den Einklang seines Systems mit den früher aus der unmittelbaren Quelle dichterischer oder volksthümlicher Empfindung geflossenen Anschauungen aufzuweisen, und zum Andern irgend einen dialektisch nicht zu begründenden aber nichts destoweniger mit seinem System im innigsten Zusammenhang stehenden Gedanken auszusprechen. So zeigt es sich recht klar bei den uns hier zur Betrachtung vorliegenden eschatologischen Mythen. Dieselben dienen den dialektischen Unsterblichkeitsbeweisen zur nothwendigen Ergänzung, schliessen sich also eng an den Bau des Ganzen an, ohne dass die hier niedergelegten Gedanken dialektisch bewiesen werden könnten; und zugleich sind sie alt ehrwürdige Erbstücke aus frommer Väter Zeit, als welche sie gleich im Anfang des Dialogs erscheinen. So unternahm es Plato nach dem Vorbilde der Pythagoreer, aber in viel tieferer Weise als diese, die religiösen Vorstellungen des Volkes mit den Ergebnissen

---

[85] Gorg. 523 A. u. a. m.

[86] Rep. II. p. 376 E.

[87] ib. p. 382 D.

[88] Phaedo p. 69 D. 108 A.

der Philosophie auszugleichen[89], und rettete auf diese Weise die ewig wahren Gedanken als die Tempelschätze aus dem wilden Brande der Ironie und der Skepsis, der zu jener Zeit die schönen alten Göttertempel in Trümmerstätten und den Olymp in einen kahlen ausgebrannten Krater zu verwandeln drohte. So werden wir an die Deutung dieser mythischen Erzählungen, die uns über die Schicksale der Seele nach dem Tode Aufschluss geben sollen, mit dem Bewusstsein herantreten, hier stets ein Doppeltes unterscheiden zu müssen, Form und Inhalt, Gedanke und poetischen Schmuck. Dass freilich diese Aufgabe der Zerlegung nicht leicht, ja im einzelnen Falle nahezu unmöglich, dass es hier und da streitig ist, ob wir die Wahrheit noch umhüllt oder unverdeckt vor uns haben, das werden wir uns im Voraus nicht verbergen dürfen. Für jetzt genügt uns die Feststellung der Thatsache, dass wir im Folgenden stets das Dass von dem Wie zu unterscheiden haben; ersteres steht unerschütterlich, das zweite ist schwankend, wechselnd, indifferent. Das „Dass" der Vergeltung darf nicht mehr in Zweifel gezogen werden, das „Wie" ist Gegenstand der Untersuchung. — Der Inhalt der uns hier beschäftigenden Stücke des Dialogs ist in der Kürze folgender: Hat der Tod die Trennung von Leib und Seele vollzogen, dann wird die Seele von ihrem Dämon an den Ort geführt, wo Gericht über sie gesprochen wird, und je nachdem der Urtheilsspruch ausgefallen, wird sie, wenn böse, hinab in den Tartarus geführt, wo sie in jeglichem Mühsal umherirrt, bis sie wider Willen in die ihr gebührende Behausung — eines anderen Körpers gebracht wird, wenn sie aber sich rein im Leben erhalten hat, so wird sie zur Gemeinschaft der Götter an den ihr zukommenden Ort geführt[90]. Hierauf geht nun Plato zur ausführlichen Schilderung der Wohnplätze der Seelen, des Tartarus und der Hocherde fort, um hierdurch die entgegengesetzte Daseinsform der Guten und Bösen nach diesem Leben zu zeigen[91].

Verfolgen wir nun diese Schilderung im Einzelnen, um womöglich Plato's eigentliche Gedanken herauszufinden.

Unter dem Dämon, welcher der Seele ihren Pfad vorschreibt, haben wir wohl an die geistige Verfassung der Seele selbst, an ihren idealen Gehalt, d. h. an die ihr inwohnende Gotteskraft zu

---

[89] Steinhart S. 382.
[90] p. 107 B. fl.
[91] p. 108—113.

denken[92], der sie sich nun unbedingt fügen muss, weil dieselbe nach Abwerfung des Körpers als das allein Bestimmende durch nichts mehr beeinflusst in der Seele übrig bleibt.

Die also körperfreien Seelen müssen nun ohne Unterschied ihrer Beschaffenheit das Todtengericht über sich ergehen lassen. Eine ausführliche Schilderung dieses Todtengerichtes bringt der Staat[93]); dort wird dasselbe auf eine grosse Wiese, an der Stelle, wo Himmel und Erde sich berühren, also auf den höchsten Theil der im Phädo beschriebenen Hocherde verlegt; hier fehlt die Ortsangabe dieses Gerichtes völlig; vielleicht eine Andeutung, dass wir in diesem Gericht in Wahrheit nur einen inneren Vorgang uns denken sollen. Dies Gericht bestimmt nun die weiteren Schicksale der Seele, welche gar mannigfacher Art sein können, denn nicht ist es, wie Aeschylus singt: „Ein Pfad ganz einfach führt zum Hades hin"[94], vielmehr ist dieser Pfad weder einfach noch blos einer, sondern verschieden sind die Pfade, weil verschieden geartet die Seelen. Der Gedanke ist also lediglich der: Die Verschiedenheit in der sittlichen Beschaffenheit der Seelen fordert verschiedene Zustände nach dem Tode. Die grössere oder geringere Vollkommenheit, die als innere Consequenz der Seele nachfolgt, ist das Todtengericht[95], welches Schleiermacher deshalb den Grundmythus nennt. Die alte Vergeltungslehre, die wir bei Homer noch ganz im Keime treffen, indem dort sowohl Strafen als Belohnungen nur die Hervorragendsten unter Bösen und Guten treffen, von einer allgemeinen Vergeltung aber noch nicht die Rede ist, wird hier schärfer gefasst und bis ins Einzelne durchgeführt. Es wird bei Plato auch im Todtenreiche Licht! Wie unendlich hoch steht sein lächelnd sterbender Sokrates über dem klagenden Achill, der lieber Bettler unter den Lebendigen, als Fürst über die Schatten sein will. Was in vereinzelten Dichterworten hier und da als unbestimmte Ahnung ausgesprochen — wenn Sophokles seine Heldin auf die Todesdrohung antworten lässt: Es liegt mehr daran, den Jenseitigen als den Diesseitigen zu gefallen[96], wenn Hesiod die Verstorbenen bald als Dämonen, bald als selige Heroen fort-

---

[92] Susemihl I. 459.
[93] Rep. X. p. 608 etc., auch Gorg. p. 524.
[94] p. 108 A.
[95] Susemihl I. 460.
[96] Soph. Ant. 71.

leben lässt[97], oder wenn Pindar sich in erhabenen poesievollen Schilderungen des Lebens nach dem Tode ergeht —: das hat Plato in einen grossartigen, nach sittlichen Gedanken geordneten Gedankenkreis zusammenzuschliessen verstanden. Er nimmt den Abgeschiedenen den Lethetrank von den Lippen und giebt ihnen statt dessen ihre Werke zum Geleit; — ein glücklicher oder unglücklicher Tausch — je nach der Beschaffenheit dieser Werke. Die grosse Bestimmtheit, mit welcher Plato hier die verschiedenen Abstufungen in der Beschaffenheit der Seelen und dem entsprechend die mannigfachen Arten der Existenz nach dem Tode zeichnet, bekundet sein geschärftes, fein fühlendes sittliches Urtheil. —

Drei Sphären öffnen sich zum Empfang der Seelen; der Tartarus, der Olymp oder die Hocherde und in der Mitte der Hades als zeitweiliger Aufenthaltsort für die in neue Körper Zurückkehrenden. Die Zweitheilung der Seelen in gute und böse genügte ihm noch nicht, zwischen den völlig Reinen und unverbesserlich Schlechten stehen Solche, die zwar Strafe zu büssen, aber doch auch noch Hoffnung auf Reinigung haben; für diese schafft Plato einen Mittelzustand, welcher Qual und Reinigung verbindet. Betrachten wir nun jede dieser drei Classen etwas genauer. —

Die unterste Stufe nehmen die schwersten Verbrecher ein, die für immer in den Tartarus verstossen werden, um nie von dort zurückzukehren. So spricht es Plato mit der grössten Bestimmtheit in unserem Dialog aus — und es erscheint willkürlich, diesen Ausspruch zu beschränken, um so mehr, als sich dieselbe Ansicht auch an einer anderen Stelle findet[98]. Man hat nämlich in dieser Darstellung nur eine todte Abstraction sehen wollen, indem man darauf hinweist, dass nach dem Grundgedanken der platonischen Philosophie der Sphäre der Ideen als der ewigen Wahrheit eine Sphäre des nichtigen, wesenlosen Scheines diametral gegenüberstehe, die aber nur eine Abstraction, das absolut Unwahre sei[99]. In diesem Falle würden wir hinter der Erzählung von der ewigen Tartarusstrafe nur eine Bildrede zu suchen haben. Es steht die Entscheidung dieser Frage, „ob ewiger Tartarus für die Schlechtesten“, im engsten Zusammenhang mit der entgegengesetzten,

[97] Hes. Werke und Tage V. 121 fl. 166 fl.

[98] Phaedo p. 114 E. Gorg p. 523.

[99] Steinhart IV. 455.

„ob körperlose Existenz der Seele für die Reinsten?" sodass wir erst dort, wo diese letztere an uns herantritt, ein abschliessendes Urtheil werden fällen können.

Die Mittelstufe nehmen diejenigen ein, die in einem Zustand büssender Läuterung sich befinden, sie werden als die Heilbaren von den Unheilbaren unter den Frevlern unterschieden [100]. Diese heilbaren Verbrecher kommen auf die Tieferde und an die Ströme der Unterwelt. Nachdem sie da eine Zeit lang gebüsst haben, kommen sie nach Ablauf bestimmter Zeit auf die Oberfläche der Erde zurück und werden zu neuen Geburten verwendet. Diese, als die bei Weitem grösste Menge trifft also der Kreislauf des Lebens. Aber auch innerhalb dieser Classe giebt es noch Abstufungen: die Einen müssen in Thierleiber wandern, die Anderen erhalten einen neuen Menschenleib [101], je nach der Beschaffenheit ihrer Seelen. So wird hier die bunte Seelenwanderungslehre der Pythagoreer, nach welcher jede Seele in jeden beliebigen Körper wandern konnte [102], nach sittlichen Principien corrigirt. Abermals begegnet uns Plato als der Veredler früherer unreifer Ansichten. — Mit diesen Schilderungen des Phädo stimmen die anderer Dialoge überein [103], bieten aber auch mancherlei Differenzen; ja nicht einmal innerhalb unseres Dialogs bleibt sich Plato ganz treu. Im Eingang lässt er die unedlen Seelen nach einem langen Umherschweifen um ihre Grabstätten endlich in Leiber unreiner Thiere gebannt werden, im Schlussmythus tritt gleich nach dem Tode eine Reinigung im Hades ein. Hinweis genug, dass es hier nur auf den Gedanken der Sache ankommt; — da viele Züge nur symbolische, nicht unmittelbar dogmatische Bedeutung haben, so wechseln sie nach Plato's Bedürfniss [104], vielleicht auch nach Belieben. Der Grundgedanke ist aber augenscheinlich derselbe: dass der Zustand der Seele ihrer Sinnesrichtung entsprechen wird, dass daher diejenige Seele, die durch Hingabe an den Körper selbst körperartig geworden, die Spuren ihres unreinen — den Thieren

---

[100] p. 113 E.

[101] Daher zählt Zeller (II, S. 529) vier Classen im Ganzen. Jedoch gehören die beiden Mittelabtheilungen als „zu Läuternde" besser in Eine gemeinsame Classe.

[102] Arist. de anima I. 3.

[103] Tim. p. 327. Gorg. p. 256. Phdr. p. 249 B.

[104] Susemihl, (zum Staat) II. S. 270.

ähnlichen Lebens auch in das künftige Leben mit hinübernehmen muss[105]. Dass der Wiedereintritt der Seelen in neue menschliche Körper für Plato eine feststehende Thatsache war, daran dürfen wir nicht zweifeln; ob es ihm mit der Versetzung derjenigen Menschenseelen, die der unvernünftigen Begierde gefröhnt, in Thierkörper, ein Ernst gewesen, oder ob er die Ausdehnung der Seelenwanderung auf Thierkörper verworfen[106], darüber können, nach den verschiedenen Aeusserungen Plato's, die Ansichten getheilt sein, indess scheint sich die Mehrzahl der Stellen doch mit klaren Worten für das Erstere zu entscheiden, auch fügt es sich sehr wohl in den Rahmen des Ganzen, wie wir nach Betrachtung der höchsten Stufe der reinen Seelen zu zeigen gedenken.

Diejenigen Seelen endlich, die sich unbefleckt und rein in der Gemeinschaft ihres Körpers erhalten, gelangen sofort nach dem Tode ohne weitere Wanderzüge an den Ort ihrer Bestimmung, „zu herrlichen, aber schwer zu beschreibenden Wohnungen" auf der Hocherde, wo sie in Gemeinschaft mit den Göttern ein körperloses Dasein führen. So der Bericht unseres Dialogs[107]. Die Schilderung des vollkommensten Zustandes ist am unbestimmtesten und dunkelsten; es ist daher hier besonders schwer Plato's Anschauung klar zu erkennen. Es ging ihm wie allen Dichtern und Malern nach ihm, die es unternahmen, die Gefilde der Seligen mit irdischen Farben und vergänglichen Bildern für sterbliche Augen zu malen. Glücklicher war die menschliche Phantasie von je, wenn es galt die nächtlichen Schattenbilder zu entwerfen. Wie bestimmt zeichnet Plato die Gruppen des Tartarus, wie deutlich vernehmen wir die Klagen und Bitten der Mörder am Kokytos und Pyriphlegeton[108]. Auch bei einem Dante, dessen Schilderungen vielfach an die des Phädo erinnern — und warum sollte er auch nicht aus dieser *divina comedia* Griechenlands geschöpft haben — ist die Hölle weit plastischer als das Paradies, das, wie der Ort der Seligen bei Plato, oft etwas Nebelhaftes, Verschwommenes hat. Ebenso wusste ein Milton das verlorene Paradies mit weit lebhafteren Farben zu schmücken, als das wiedergefundene.

---

[105] Steinhart IV. S. 441.

[106] Für das Erste entscheidet sich Zeller II. S. 536, für das Zweite Susemihl I. S. 243.

[107] p. 114 C.

[108] p. 114 A.

Und wie erfindungsreich war die mittelalterliche Zeit in den bunten Höllenbildern, während es scheint als ob die menschliche Phantasie für den Himmel nicht ausreichte, hier dämmert das Land der Zukunft nur in nebelhaften Umrissen herauf. — Doch zurück zu unserem Dialog. Ein festes Resultat müssen wir über das körperlose Fortleben der reinen Seele zu gewinnen suchen. Auf jeden Fall erwartet Plato für die gut geartete Seele einen Zustand der Unabhängigkeit von den körperlichen Einflüssen, unter denen dieselbe hier zu leiden hatte; ob aber diese Unabhängigkeit in der völligen Körperlosigkeit oder blos darin bestehen wird, dass die Seele mit einem reineren, ätherischen oder siderischen Körper bekleidet sein wird, darüber gehen die Ansichten der Erklärer des Dialogs auseinander. Dass Plato von der Körperlosigkeit der Seele mit klaren, durch keine beschränkende Gegenbemerkung abgeschwächten Worten redet und zwar nicht nur in unserem Dialog, sondern auch in anderen[109]: darüber kann kein Zweifel walten, jedoch scheint diesen bestimmten Aussagen die ebenso sicher ausgesprochene Behauptung von dem Aufenthalt der Seelen an höheren räumlichen Wohnsitzen zu widersprechen, und es bleibt daher wohl nur die eine Wahl: entweder man erklärt die völlige Körperlosigkeit für ein von Plato aufgestelltes unerreichbares Ideal, man sieht darin etwa das Bestreben, die Idee des Philosophen auszumalen[110], während er in Wirklichkeit die reine Seele mit einem, wenn auch feineren Körper umkleidet wissen wollte[111]; oder man findet in der körperlosen Existenz der Seele Plato's wahre Ansicht[112] und wird dann in der Versetzung der Seelen auf einen räumlichen, höher gelegenen Wohnort nur einen Bildausdruck für den Gedanken einer höheren geistigen Existenz suchen dürfen, in ganz ähnlicher Weise wie wir, wenn wir im christlichen Sinne vom Himmel reden, doch auch keinen räumlichen Ort damit bezeichnen wollen. Und wenn man sich an Plato's schroffen Dualismus zwischen Körper und Seele erinnert, wie er in der Einleitung unseres Dialogs so bestimmt ausgesprochen wird, — wenn man bedenkt, dass der wahre Philosoph, wenn er seine Bestimmung erfüllt, nach nichts Anderem als nach Befreiung vom Kör-

---

[109] Phaedo p. 66 E. 80 D. 114 C. Phdr. p. 246 B. Tim. p. 42 A. D.
[110] Ritter II. S. 427.
[111] Steinhart IV. 451. Susemihl I. 461.
[112] So Zeller II. 537.

per strebt, und wenn man hinzunimmt, dass Plato nirgends die Möglichkeit körperlosen Seelenlebens in Abrede stellt, dass vielmehr die Seele uranfänglich, da sie selbst rein die reinen Ideen schaute, schon ohne Körper existirt hat, wenn man endlich die Vieldeutsamkeit des so ganz unbestimmten Ausdrucks „schönere Wohnungen", der übrigens auch sonst[113] ebenso unbestimmt bleibt, ins Auge fasst: so wird man sich sicherlich dafür entscheiden — wenn nicht müssen — so doch wenigstens können, dass Plato wirklich der reinen Seele ein körperloses Fortleben zuspreche. Dieses Leben der Reinen soll nun, wie mehrfach hervorgehoben wird, ein Leben in Gemeinschaft der Götter sein. Dass man hierin einen populären Ausdruck für den wissenschaftlichen „Anschauen der reinen Ideen" zu suchen hat, ist eine allgemein anerkannte Thatsache[114]. Für die Gleichsetzung von Göttern und Ideen spricht die Darstellung Plato's ganz deutlich, wenn er letzteren Bewegung, Leben, Vernunft beilegt[115]. Wir haben daher hier ganz denselben Fall vor uns wie im Timäus[116], wo statt des philosophischen Ausdruckes: dass die Idee des Guten die oberste Idee sei, der andere, sich an die Volksredeweise anschliessende gewählt wird: dass Gott die Welt aus Güte geschaffen habe. Dass sich freilich hinter dieser zweifachen Möglichkeit des Ausdruckes ein Mangel des platonischen Systems birgt, den dieses nicht zu heben vermag, indem das Göttliche einmal als das Ruhende, in sich Beharrende (Idee des Guten) und das anderemal als das Wirkende, aus sich Herausgehende (Weltbildner mit der Eigenschaft der Güte) erscheint, dass somit die Frage des Aristoteles nach der wirkenden Ursache, welche die Dinge den Ideen nachbilde[117], eine durchaus berechtigte, und vom Standpunkt Plato's aus nur durch den Hinweis auf die mythische Gestalt des Weltbildners[118] zu beantwortende ist, das dürfen wir uns an dieser Stelle nicht verhehlen, wenn

---

[113] Phdr. p. 248. — Krische, Phädrus S. 69 denkt bei den „schöneren Wohnungen „an die Gestirne, auf welchen die betreffenden Seelen in der Präexistenz gelebt haben.

[114] Steinhart IV. S. 442. Zeller II. S. 599.

[115] Sophist. p. 248.

[116] Tim. p. 29 D.

[117] Arist. Metaph. I, 9. 991.

[118] Wenn Ueberweg I, S. 108 die Identität des δημιουργός mit der Idee des Guten behauptet, so ist damit die schwierige Frage durchaus noch nicht gelöst, wie beide Begriffe zu einigen sind.

wir, wie soeben geschehen, den Satz aussprechen, die platonischen Götter seien identisch mit den Ideen[119]. Es tritt uns hier wiederum die Kluft zwischen Sein und Werden, Ruhen und Schaffen, Ideen und sinnlichen Einzelobjecten entgegen, die sich unausgefüllt durch das ganze System dehnt.

Wenn wir uns nun aus den soeben angeführten Gründen nicht dafür entscheiden möchten, in der Verheissung einer körperlosen Existenz für die reine Seele eine blose Abstraction zu sehen, so muss dasselbe von dem Gegentheil, dem ewigen Aufenthalt der Unheilbaren im Tartarus gelten; ist das eine Extrem möglich, dann auch das andere; wie umgekehrt, wer die Körperlosigkeit in Abrede stellt, auch die Unheilbarkeit als eine nicht wirkliche, sondern blos als eine im Gegensatz zu jener gedachte im Sinne Plato's auffassen muss. In diesem Falle würden die Schlechten in einem unendlichen Fortschritt nach unten, zu immer materiellerem Dasein, die Guten in einem entsprechenden Weiterschreiten nach oben zu immer idealerem Sein sich befinden, ohne dass die äussersten Endpunkte — dort absolute, daher unheilbare Schlechtigkeit, völlige Vermaterialisirung, hier absolute Reinheit, völlige Idealisirung in der Körperlosigkeit — jemals erreicht werden könnten. — Ob es wirklich also im Sinne Plato's lag, die Endpunkte als in der Wirklichkeit erreichbare abzuschneiden, dürfte bei einem Geist, der gerade das Ideale als das allein Wirkliche auffasste, denn doch dem Zweifel unterliegen. Nach dieser Ansicht wäre es für die Seele ein Ding der Unmöglichkeit, dessen wieder theilhaft zu werden, was sie vor der ersten Einkörperung und Einkerkerung besass, nämlich die volle Freiheit. So stellen wir also, das zuletzt Betrachtete kurz zusammenfassend, dies als Plato's Meinung auf: die absolut reinen Seelen werden dem Gesetz der Wanderung in neue Körper entnommen, sie kehren zur Anschauung der reinen Ideen zurück. Die minder Vollkommenen

---

[119] Es dürfte hiernach die Auffassung Stallbaums (Plat. op. vol. VII. p. 491), der gegen die von Bonitz (Disput. Plat.) vertretene Ansicht von der Identität Gottes und der Idee des Guten, die Behauptung aufstellt, die Ideen seien nichts Anderes als die ewigen Gedanken des göttlichen Wesens *(aeternas numinis divini cogitationes)* — ebenso wie die von Gloël (De argum. Plat. im Jahrbuch des Pädagogiums zu Magdeb. 1863, der die Welt Plato's dreifach theilt, *Deus ideae, materia* (p. 2) und somit Gott von den Ideen streng unterscheidet: es dürften — sagen wir — die Auffassungen Stallbaums und Gloëls — hiernach als unrichtige zu bezeichnen sein.

müssen nach einer kurzen Zwischenzeit im Hades in neue Körper eintreten, um weiter an ihrer Veredlung zu arbeiten. Geben sie sich aber den Sinneneinflüssen des Körpers mehr und mehr hin, so sinkt auch ihre Leiblichkeit zu der eines Thieres herab, dessen Charakter dem ihrer Seele entspricht. Ob nun noch die Möglichkeit des Wiederaufstrebens zur Höhe möglich, darüber giebt uns Plato keinen Aufschluss, — vielleicht ist für solche Seelen erst mit Beginn einer neuen Weltperiode — von dieser sogleich — eine Aenderung ihres Zustandes zu hoffen. Diejenigen, deren Seelen so verderbt, dass eine Heilung — eine Zuwendung zum Idealen — absolut unmöglich, diese werden für alle Zeit in den Tartarus gebannt. — Die bei Weitem grösste Menge der Menschen gehört der zweiten Classe, den der Wanderung in neue Körper unterworfenen Mittelguten zu; — der reinen, philosophischen Seelen giebt es nur sehr wenige; alle die, welche die Tugend nur aus Uebung oder gar aus Nützlichkeitsgründen pflegen, bedürfen noch weiterer Reinigung; so schmilzt die Zahl der Auserwählten gewaltig zusammen. — „Weihstabträger sind viele, doch Bacchusbegeisterte wenig“[120], so bezeugt Plato selbst. — Die Begeisterten sind in diesem Fall die wahren Philosophen, wobei man einerseits nicht ausser Acht lassen darf, dass ihm die Philosophie nicht blos eine Sache des Wissens, sondern des ganzen Lebens, eine allseitige Befreiung von der Herrschaft des Körpers ist; andrerseits, dass er in späterer Periode seines Lebens von seiner philosophisch-aristokratischen Höhe etwas herniedersteigt und auch schon der gewöhnlichen, durch Uebung erlangten Tugend ihren Werth beilegt[121].

Unser Resultat von der Unheilbarkeit der Einen im Tartarus und der Körperlosigkeit der Anderen, muss aber noch eine Modification erfahren, wenn wir damit in Verbindung bringen, was Plato anderwärts von den grossen tausendjährigen Weltperioden lehrt. Nach Ablauf solch eines Zeitraumes — so erzählt er uns[122], haben alle Seelen neue Lebensloose zu wählen, und nur die, welche dreimal die Probe des Zusammenseins mit einem Körper glücklich und rein überstanden, dürfen dann auf immer in die himmlischen Räume

---

[120] p. 69 D. Ein Wort orphischer Weisheit nach Lobeck, Aglaopham, S. 806.
[121] Gesetze IV. p. 712 C. und III. 689 A.
[122] Tim. p. 41 D. fl. Phdr. p. 246 ff.

zurückkehren[123]. Wir werden also die Unheilbarkeit und Ewigkeit des Tartarus wohl auf solch eine tausendjährige Weltperiode zu beschränken haben. Dann beginnt der Kreislauf von Neuem — dieser Gedanke schliesst sich eng und consequent an den von uns früher erkannten von der sich stets gleichbleibenden Seelenzahl an. Die Thatsache aber, dass im Phädo blos eine einmalige Bewährung der reinen Seelen verlangt wird, muss uns neben den anderen im Lauf dieser Untersuchung entdeckten Differenzen in den Berichten Plato's über dies Phantasie-offene Gebiet, von Neuem zur Vorsicht mahnen, nicht Form für Inhalt, Mythus für Gedanken zu nehmen. Die Grenzen sind so schwankend und schwebend, dass man auf die Frage, wo bei Plato das Mythische aufhöre und das Dogmatische anfange, ebenso unsicher zu antworten geneigt sein muss, wie auf die, wo in der Forschung im Grossen die Grenze zwischen Sage und Geschichte zu setzen sei. Wollen wir daher unantastbar feste Schlusssätze gewinnen, so werden wir uns wohl darauf beschränken müssen, folgendes als die Ansicht Plato's aufzustellen: 1) Dieses Leben ist vom grössten Einfluss auf das spätere Dasein unserer ewigen Seele. 2) Die über den Tod hinausreichende göttliche Gerechtigkeit wird auf der einen Seite ebenso eine Steigerung der Vollkommenheit, wie auf der anderen Seite der Unvollkommenheit eintreten lassen. 3) Eine dreifache Möglichkeit der Postexistenz eröffnet sich jeder Seele: a) ein reines körperloses — oder ätherisch leibliches — Dasein der Vergöttlichung; b) eine Rückkehr in neue Leiblichkeit weiterer Entwickelung nach oben oder unten, — grössere Reinigung dort, schlimmere Verthierung hier, und c) ein Strafzustand, der erst mit Schluss der tausendjährigen Weltperiode sein Ende erreicht.

Werthvoller aber als alle diese Sätze ist die praktische Consequenz, die Plato selbst aus seinen Betrachtungen zieht, die keine Umdeutung nöthig hat und keine Abschwächung zulässt: „Die Seele bedarf der Sorgfalt — und nicht nur für dieses sogenannte Leben, sondern für alle Zeit, und die Gefahr dürfte gewaltig gross sein, wenn Jemand sie vernachlässigte!“[124] — Dass Sorgfalt nöthig, und dass Gefahr vorhanden, wo jene fehlt, — dies Dass steht ihm mit seinem Unsterblichkeitsglauben unerschütterlich fest,

[123] Auch Pindar Ol. II, 68 verlangt von denen, die auf die Inseln der Seligen gelangen wollen, eine dreimalige Bewährung.

[124] p. 107 C.

da ist er der überzeugungsfrohe Philosoph — in des Wortes tiefer Bedeutung, wie er es selbst fasst; — wenn es sich um das Wie des Lohnes für jene Sorgfalt, um das Wie der Strafe für die Vernachlässigung handelt, da ist er der Dichter, der Homer unter den Philosophen [125], und in der kunstvollen Verschlingung und Verwebung von Philosophie und Poesie zu Einem kunstvollen Gewand, dessen Fäden sich oftmals nicht im Einzelnen scheiden lassen, ohne das eingewebte Bild zu zerstören, — in diesem Dass und Wie zusammen, da ist er vor allen alten Philosophen und Dichtern der „Göttliche", wie ihn schon Cicero [126] nannte, — der am Geburtsfeste des Lichtgottes geboren [127] und von diesem geweiht, ahnungshellen Blickes und lichtvollen Geistes durch sein Volk und seine Zeit hindurchgeschritten. In diesem Ineinander von Philosophemen und Poemen liegt aber die grosse Schwierigkeit, ja oft die Unmöglichkeit, den klaren philosophischen Gedanken allein zu gewinnen, — weil er vielleicht nicht einmal für Plato allein vorhanden war, — er erscheint wie die noch unreife Frucht in der grünen Schale, lösen wir die Hülle ab, so bleibt blos ein Unvollkommenes. — Darum nennt Plato die Philosophie — und es gilt dies zumal von der seinen — eine θεία μανία, — ein Göttliches in der Form dunkler Begeisterung; — die helle Wahrheit umhüllt vom dunklen Mythus, — so ziehet die platonische Philosophie einher, mächtig das Herz uns ergreifend gerade in dieser wundersamen Gestalt — vergleichbar der der Ophelia, die in ihrem Blumen-geschmückten Wahnsinn die tiefsten, wahrheitsvollsten Gedanken verkündet.

Eine wichtige Frage harrt nun noch ihrer Erledigung. Wir haben oben die Haltung des **Sokrates** in's Auge gefasst und in dessen Thaten und Worten ohne Weiteres Plato's Ansichten finden zu dürfen geglaubt. Haben wir damit etwa das Eigenthum des historischen Sokrates angegriffen? Wie verhält sich dieser zu dem Bilde, welches uns Plato hier vorführt? Darüber noch in der Kürze. — Vor Allem müssen wir den erschütternden Eindruck, den das Ende

---

[125] So nennt ihn Panaetius, bei Cic., Tusc. 1. 32.

[126] Cic. de nat. 2, 12. Or. 3.

[127] Plato soll am 7. Thargelion (21. Mai), am Geburtsfeste des Apollon geboren sein. Andere meinen, seine Zeitgenossen hätten seinen Geburtstag blos auf diesen Tag verlegt, um ihn zu ehren. Diese Thatsache dürfte eher noch mehr für seine Gottesverwandtschaft sprechen, als wenn das erste wahr wäre.

dieses Gerechten auf Plato machen musste, in seiner tiefen Bedeutung erfassen. Wir fanden oben als festen, durch all die mythischen Bilder und Betrachtungen klar hindurchschimmernden Gedanken Plato's den, dass es eine über den Tod hinaus waltende und ausgleichende Gerechtigkeit giebt, weshalb der Weise und Tugendhafte dem Tode freudig und getrost entgegenschauen kann. Und wo trat nun die Berechtigung der Forderung solch einer über den Tod hinaus wirkenden Gerechtigkeit deutlicher hervor, als beim Anblick Eines, der, nachdem er sein ganzes Leben dem Streben nach Wahrheit und Tugend geweiht, von ungerechten Menschen in den Tod gestossen wurde? So sollte die Ungerechtigkeit den Gerechten tödten können? Giebt es keine Unsterblichkeit, kein reineres Dasein nach diesem, dann ist der ungerechte Tod dieses Mannes ein schriller Misston nach so harmonisch tönendem Leben. Wie musste somit der Tod des Sokrates dazu beitragen, eines Plato Blicke in die Gefilde jenseit des Grabes hinzulenken, ihn in seinen Unsterblichkeitshoffnungen zu bestärken. Man wird nicht zu viel behaupten, wenn man sagt, das Ende des Meisters wurde für den Schüler zu einem Argument für die Wahrheit des Unsterblichkeitsgedankens, das überzeugendere Kraft hatte, als so manches Wort seiner Lehre. Wenn man erwägt, wie die Unsterblichkeitslehre im Meno noch in skeptischer Form, im Gorgias mythisch verhüllt, im Gastmahl auf den Nachruhm beschränkt, in der Apologie zwar bereits wärmer, aber doch noch mit einer gewissen Zurückhaltung vorgetragen erscheint, und nun die Ueberzeugungsfestigkeit, mit welcher in unserem Dialog für diese Wahrheit eingetreten wird, dem gegenüberhält, so wird man den Einfluss des Todes des Sokrates auf diese Wandlung nicht verkennen dürfen. Und was des Sokrates Tod für Plato geworden, das wird das Sterben des Sokrates seines Dialogs für den Leser, — und sollte es werden nach Plato's Absicht. Sokrates ist, so könnte man sagen, der **Thatbeweis** für die Unsterblichkeit — und der wirkt am stärksten. So hat seine Persönlichkeit, — deren anderes Auftreten als sonst wir oben hervorhoben — hier auch eine ganz andere Bedeutung; denn wenn zugegeben werden muss, dass die Untersuchungen der anderen Schriften fast durchgängig nichts an ihrer Kraft einbüssen würden, wenn ein Anderer als Sokrates sie führte, so wird die überzeugende Gewalt der Gründe unseres Dialogs gar mächtig noch gesteigert dadurch, dass, der sie vorträgt, sie auch bethätigt, dass Sokrates in diesen letzten Stunden das

lebt was er lehrt. Er ist die concret gewordene Philosophie, die verwirklichte Idee der Weisheit, in welcher sich Wissen und Leben gegenseitig durchdrungen haben; — die Philosophie erscheint hier als lebendige Kraft[128]. Es wird demnach die Erzählung vom Tode des Sokrates durchaus nicht als eine blose Einrahmung des Hauptinhaltes, sondern vielleicht richtiger als der Hintergrund, und zwar der historische des grossartigen Gemäldes, das uns hier entrollt wird, zu betrachten sein[129]. Wenn wir in der angedeuteten Weise den Einfluss des Todesschicksals unseres Sokrates auf die Befestigung der Unsterblichkeitsidee bei Plato zuzugeben geneigt waren, so ist hiermit schon ein Schritt zur Lösung der Frage geschehen, ob oder in wie weit uns Plato im also sterbenden Sokrates eine historische Gestalt vorgeführt hat.

Dass Plato einerseits nicht blos historisch referiren will, das wird, wie ziemlich allgemein anerkannt ist, von ihm selbst angedeutet, und zwar dadurch, dass er im Eingang des Dialogs seine eigene Abwesenheit beim Tode des Meisters erwähnen lässt, und ebenso dadurch, dass er die Erzählung in räumliche und zeitliche Ferne von der Begebenheit selbst hinwegrückt[130]; dass er aber andrerseits auch nicht etwa blos nach eigener Phantasie schaffen will, das deutet er abermals selbst, und zwar dadurch an, dass er bekannte Schüler des Sokrates als Augen- und Ohrenzeugen auftreten, die Erzählung selbst aber vom Phädo, einem der treusten und begeistertsten Anhänger des Sokrates geben lässt.

Wir werden also hier wohl beides, Wahrheit und Dichtung ineinander schlingen müssen. Ohne Zweifel hat die Hoffnung auf ein ungetrübteres, reineres Dasein die letzten Stunden eines Sokrates verklärt und er hat dieselbe sicherlich auch seinen treuen Freunden als eine begründete darzulegen sich bemüht und es ist wohl anzunehmen, dass Xenophon die Gedanken über Unsterblichkeit, die er seinem sterbenden Cyrus in den Mund legt, den

---

[128] Ast, Plat. Leb. u. Schr. S. 156.

[129] Bei Weitem geringere Bedeutung will Rettig a. a. O. S. 27 der Person des Sokrates in unserem Dialog beigelegt wissen: Es war dem Plato „Herzensanliegen", dem Leser die letzten Lebensmomente seines Meisters vorzuführen — allein für den Zweck des Werkes „Nebensache und Form".

[130] Der Schauplatz des Gesprächs ist Phlius in der nördlichen Peloponnes, der Zeitpunkt wird freilich sehr verschieden angegeben, seine Bestimmung schwankt zwischen 398, ein Jahr nach Sokrates Tod, wie Susemihl, und nach 384, wie Stallbaum und Zeller wollen.

letzten Reden seines grossen Lehrers entnommen hat[131], und gewiss haben wir in der erhabenen Ruhe, der unerschütterlichen Standhaftigkeit, der mit ernster Frömmigkeit gepaarten Todesfreudigkeit des Sokrates keinen platonischen Zierrath am geschichtlichen Sokrates zu suchen, denn auch der Sokrates Xenophons erscheint stets mit diesen Eigenschaften geschmückt. — Dass aber Sokrates in der hier gegebenen Form die Unsterblichkeitsfrage besprochen, das dürfte allerdings zweifelhaft und in Betreff einiger Punkte sogar bestimmt zu verneinen sein; ja es ist möglich, dass Sokrates keinen einzigen der hier gegebenen Beweise so ausgeführt hat, seine in der Todesstunde zur Gewissheit werdende Unsterblichkeitsahnung stützte sich vielleicht einzig auf die geniale Kraft seines tiefen sittlichen Selbstbewusstseins und auf die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung[132], immerhin war hier eine herrliche, historische Basis vorhanden, auf welcher Plato im Geiste des Meisters weiterbauen konnte, an dessen Gedanken seine eigenen entzündend, mag er dabei auch dem siebzigjährigen Greis etwas von seiner jugendfrischen Begeisterung geliehen haben. Wir werden daher im vorliegenden Dialog eine freie Reproduction jener weihevollen Abschiedsreden des grossen Propheten Griechenlands, eine systematische Darstellung des sich frei bewegenden Gesprächs, eine kunstvolle Einkleidung, eine in festen Rhythmus gefasste Umdichtung jenes vom erhabenen Ernst der letzten Lebensstunden inspirirten Schwanengesanges vor uns haben. Was der grosse Meister schuf und dachte, vollendet der grössere Schüler; was jener begründet, baut und schmückt dieser weit aus, was dort religiöses Gefühl war, wird hier philosophisches Wissen, — aber ohne dass das Gefühl verleugnet oder unterdrückt würde. Wenn Sokrates das Land jenseits des Grabes ahnte, so hat Plato es entdeckt und denen, die mit ihm wandern wollten, den Weg dahin scharf gezeichnet. So schreitet durch unseren Dialog der Schatten des dahingeschiedenen Sokrates im Sonnenlichte oder auch unter den Blitzen des platonischen Geistes, — eine doppelt herrliche Erscheinung. —

Und wenn wir es nun oben als Plato's Absicht bezeichneten, uns die Seele in ihrem siegreichen Kampfe mit Sinnlichkeit und Tod, in der mit der Ueberwindung der ersteren beginnenden glück-

---

[131] Hermann progr. univ. Marb. 1835—36. S. IV. fl.
[132] Steinhart IV. S. 380.

lichen Ueberwindung des letzteren darzustellen, so sehen wir am Schluss in der ihre Körperfesseln bereits nicht mehr fühlenden, sich frei zur reinen Höhe erhebenden todesfreudigen Seele des Sokrates diese Aufgabe glänzend gelöst. Und ob am Schluss dieser herrlichen Tragödie, wie man den Phädo genannt hat, — der Held stirbt, so unterliegt er doch nicht, — nein, gerade sein Tod ist sein Sieg, — unerschütterlich in seinem Glauben triumphirt er wie über der Richter Ungerechtigkeit, so über des von jenen verhängten Todes schreckende Gewalten. Wir werden daher, wenn es uns um eine rechte Würdigung der platonischen Unsterblichkeitslehre zu thun ist, nicht mehr allein — und nicht einmal zuerst, nach der Haltbarkeit und Bedeutung jener philosophischen Beweise fragen, wir werden vor allen Dingen Beweisführung und Ueberzeugungsgewissheit auseinanderhalten, jene ruht auf der Voraussetzung der platonischen Seelen- und Ideenlehre überhaupt, diese auf der ernsten religiös-sittlichen Welt- und Lebensanschauung Plato's —; Beides aber — philosophische Beweisführung und moralische Ueberzeugung stützt sich eben so gegenseitig wie es sich fordert. Dass unser Dialog dies innige Wechselverhältniss uns bei jeder Entwickelungsreihe vor Augen stellt, darin liegt sein hoher Werth; dass Plato richtig erkannt, eine Wahrheit wie die der Unsterblichkeit müsse von der ganzen Lebensanschauung des Menschen getragen sein, dass er eine Erhebung des vollen Menschen nach Denken, Fühlen und Wollen aus dem Schattenreich des Sinnlichen verlangt, darin liegt sein unsterbliches Verdienst[133]. So stehet Plato da als ein Vorkämpfer all der geistesgewaltigen Zeugen für die Wahrheit der Unsterblichkeit; gross einmal, weil er zu diesem ewigen Gedanken sich überzeugungsfreudig emporgeschwungen, gross zum andernmal, weil er — und zwar als der erste[134] — es unternahm, mit denkendem und forschen-

---

[133] Schon das Alterthum wusste dies Verdienst zu würdigen. Cicero, der die Unsicherheit und Dunkelheit solcher Gründe ganz offen bekennt, (Tusc. I. 32.) betont doch die persönliche Autorität des Plato so stark, dass er versichert, ihm auch ohne alle Gründe glauben zu wollen (ib. 21, 49), und dass er diejenigen Philosophen, welche — in Betreff der Unsterblichkeitslehre (— die Einschränkung gebietet der Zusammenhang der Stelle —) von Plato und Sokrates abweichen, als „ungebildete" (— wenn nicht noch schlimmer: „*plebeji*" ib. 23, 55 —) hinstellen zu dürfen meint. Schon hier also die Betonung der ganzen Persönlichkeit neben dem Eingeständniss der Unhaltbarkeit der Beweise im Einzelnen.

[134] So bezeugt Cic. Tusc. I. 17, 39.

dem Geiste die Höhe zu erobern, zu welcher ihn göttliche Ahnung auf leichten Schwingen hinaufgetragen, und gross endlich, weil er es wagte, seine also begründete Ueberzeugung einer an blasirter Zweifelsucht und materialistischem Dünkel schwer erkrankten Zeit kühn und freimüthig entgegen zu bringen[185]. Von hier aus dürfte die Frage der Kritik nach seiner Abstammung leicht zu entscheiden sein: Der Rechtsgeist eines Solon, des Ahns seiner Mutter, wohnte hier neben dem königlichen Sinn eines Kodrus, aus dessen Geschlecht entsprossen zu sein Aristo sich rühmte[186]. — Die Mitgift beider Ahnen war hier in ungeschmälerter Fülle aufgespeichert. Was ein menschlicher Geist in einer göttlichen Sache erreichen kann, das hat Plato in der That errungen, und es wird nicht zu viel gesagt sein, wenn man behauptet, dass es kein Argument für die Unsterblichkeit der Seele giebt, dass sich nicht — wenn auch nur in seinen noch unentwickelten Keimen — bei Plato aufzeigen liesse. Wenn wir sagen, dass er die Unsterblichkeit nicht bewiesen hat, so heisst das nichts anderes als: er hat nicht bewiesen, was sich eben nicht beweisen lässt und bis heute noch Niemand bewiesen hat. Alles Denken und Forschen bleibt hier ein „Wandern in Gebiete, die Niemand geschaut", ein ἐμβατεύειν εἰς ἃ οὐχ ἑώρακέ τις, wie es Paulus[187] nennt. Die **innere Ueberzeugungsgewissheit**, die konnte allerdings eine neue Stütze bekommen und hat sie auch erhalten in einem Gottesbegriff, der dem Heidenthum fremd war, in dem Glauben an einen persönlichen Gott der Liebe, wie ihn das Christenthum kennt. Das ist hier die letzte und festeste Grundlage. Von einer im Bewusstsein der Menschheit gesetzten Hoffnung zur Realität derselben ist eine Kluft, die nur der im Hintergrunde stehende Gottesbegriff überbrückt[188]. Wo ein lebendiger, persönlicher Gott festgehalten wird, ist auch die Unsterblichkeit mitgesetzt, das ist der unendlich tiefe Gedanke des Wortes: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen"; und wo ein Gott der Liebe geglaubt wird, da ist es undenkbar, dass die Klagen dieses Daseins nicht einst

---

[185] Wie entfremdet seine Zeit dieser Lehre war, zeigt Glaukon's Staunen über Plato's Ansicht Rep. X. 608 E.

[186] Die Quellen hierzu giebt ausführlich Zeller II. S. 287. Anm. 1. Ein Stammbaum Plato's ist ausgeführt von Ueberweg I. S. 93.

[187] Colosser 2, 18.

[188] Kahnis, Dogmatik I. S. 181.

sollten in Jubel aufgelöst werden. So bietet das Christenthum wie immer, so auch hier, eine freudige Bestätigung aller edlen Gedanken und göttlichen Ahnungen des Heidenthums. Einer der tiefsten Gedanken des Heidenthums ist aber der der Unsterblichkeit, und nirgends ist dieser schöner zur Darstellung gekommen, als in unserem Phädo, und dessen Stimmen wiederum haben wohl kaum irgendwo ein schöneres Echo gefunden, als in der von uns mehrfach erwähnten Schrift Cicero's, deren herrlicher Epilog darum auch am Schluss dieser Arbeit stehen mag: „Nicht blindes Geschick hat uns geboren, nicht leerer Zufall uns erschaffen; fürwahr, es giebt eine Macht, die sorgsam waltet über dem Menschengeschlecht und die uns nicht dazu ins Dasein rief, nicht dazu erhielt, um uns nach aller Arbeit und Mühe am Ende in des Todes ewiges Uebel dahinsinken zu lassen. Ein Hafen, eine Zufluchtsstätte wartet unser, — das lasst uns glauben!

O, könnt' ich mit geschwellten Segeln dahineilen[139]!

---

[139] Cic. Tusc. I. 49, 118.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.



